MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81376-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RICHERT, HANS

TITLE:

PHILOSOPHIE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1919

Master Negative #
93-81376-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

100
R399 Richert, Hans, 1869-
... Philosophie, ihr wesen, ihre grundprobleme, ihre literatur, von Hans Richert ... 3. verb. aufl... Leipzig, Teubner, 1919.
128 p. 18½ cm. (Aus natur und geisteswelt ... 186 bdchen.)

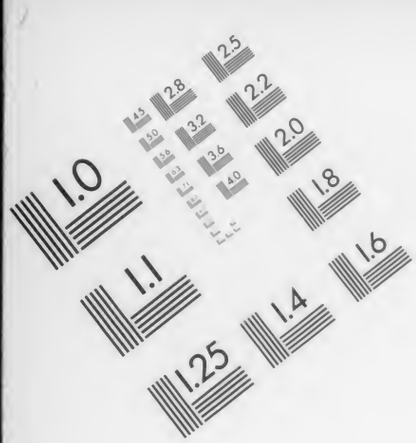
"Einführung in die philosophische literatur" p. 113-124.

359079

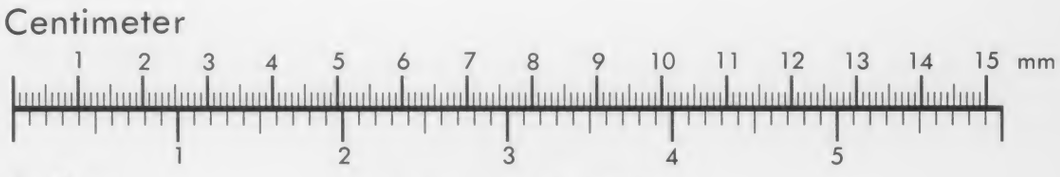
Restrictions on Use:

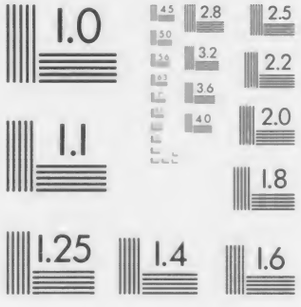
TECHNICAL MICROFORM DATA

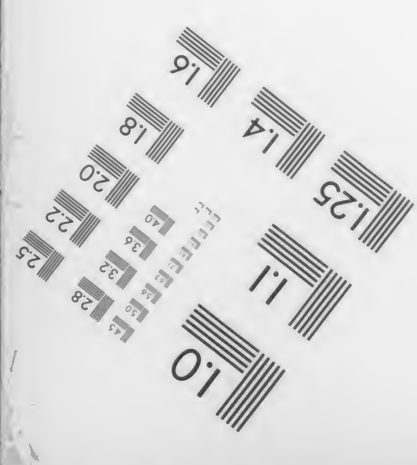
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11N
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/7/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

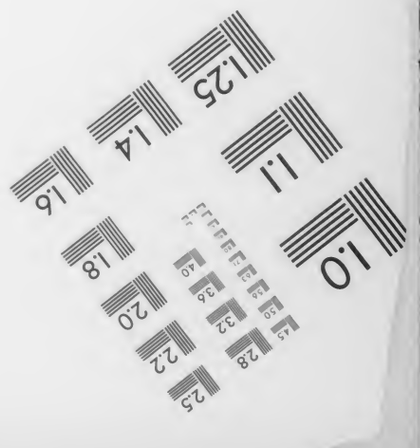


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Aus
Natur und Geisteswelt

186

H. Richert

Philosophie

ihr Wesen · ihre Grundprobleme
ihre Literatur

Dritte Auflage

B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

100 R399

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

...elt"

...(1898)
...shoch-
...iglichkeit
...e sie die
...s Gebiet
...izugleich
...die Ein-

...biete für
...heutigen
...Charakter
...he setzen

...Über-
...geistigen
...n immer
...uf den

...nswerter
Weise von Anfang an die besten Kräfte gesucht, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden, an ihrem Teil bestrebt, an der „Sozialisierung" unserer Kultur mitzuarbeiten.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bändchen liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 7. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen kleinen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden. Durch den billigen Preis ermöglichen sie es tatsächlich jedem, auch dem wenig Begüterten, sich eine Bücherei zu schaffen, die das für ihn Wertvollste „Aus Natur und Geisteswelt" vereinigt.

Jedes der meist reich illustrierten Bändchen
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im September 1920. B. G. Teubner

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

186. Bändchen

384

Philosophie

ihr Wesen · ihre Grundprobleme · ihre Literatur

Von

Hans Richert
Oberrealschuldirektor in Posen

Dritte, verbesserte Auflage
12.–17. Tausend

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1919

21-7374

100
R339

Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1919 by B. G. Teubner in Leipzig

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Vorwort zur dritten Auflage.

Das Büchlein will auch in seiner teilweise veränderten Gestalt solchen Lesern dienen, die sich einen ersten Überblick über die Philosophie und ihre Aufgaben verschaffen wollen, um dann, zu den Werken der Philosophen oder größeren Lehrbüchern greifend, die Wissenschaft ernstlicher zu betreiben. Solche Einführung darf die Schwierigkeiten der Probleme nicht verschleiern, denn nichts ist für die Philosophie verhängnisvoller als Scheinwissen. Sie darf dem Leser keine Überzeugungen aufreden, denn sie soll ja vom dogmatischen Denken abführen. Sie darf aber auch nicht trocken registrieren, denn sie muß den Trieb zum Philosophieren lebendig erhalten. Sie muß aus der Fülle der Literatur die Werke auswählen, die zur weiteren Vertiefung führen können. Sie mag für den Anfänger geeignete Bücher besonders bezeichnen, sie muß aber die entscheidenden Werke nennen, da sie Wege öffnen, aber keinen versperren will.

Die Schwierigkeit, ja Unlösbarkeit aller dieser Aufgaben kennt keiner besser als der Verfasser. Trotzdem sind solche erste Einführungen nötig. Und die Verbreitung des Büchleins bezeugt das. Wilhelm Windelband schrieb von dem Büchlein, daß es auf engem Raume eine Einleitung in die Philosophie gäbe, die sich mit mancher prätensiöser auftretenden sehr glücklich messen könne. Das liegt dem Büchlein fern, aber hinführen möchte es zur ernsten philosophischen Lektüre. Und da die Gegenwart zur philosophischen Besinnung dringend auffordert, hofft es auch der großen Gegenwart zu dienen.

Posen, im Oktober 1918.

Hans Richert.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Das Wesen der Philosophie 5
A. Die Philosophie als Geschichte der Philosophie 7
B. Die Philosophie als Wissenschaft 9
C. Die Philosophie als Welt- und Lebensanschauung 18
Die philosophischen Grundprobleme 32
A. Das Problem der menschlichen Erkenntnis 32
I. Wie ist Erkenntnis möglich? 34
1. Der Empirismus 34
2. Der Rationalismus 37
3. Der Kritizismus 40
II. Welche Geltung kommt unserer Erkenntnis zu? 43
B. Die metaphysischen Probleme 47
I. Das ontologische Problem 47
1. Der Materialismus 48
2. Der Spiritualismus und Idealismus 54
3. Der Dualismus 59
4. Der transzendente Monismus 63
II. Das psychologische Problem 66
III. Das theologische Problem 70
1. Die Gottesbeweise 71
2. Der Atheismus 73
3. Der Deismus 74
4. Der Pantheismus 75
5. Der Theismus 76
C. Das ästhetische Problem 78
1. Die psychologische Ästhetik 79
2. Die kritische Ästhetik 85
3. Die formalistische Ästhetik 87
4. Die idealistische Ästhetik 88
5. Das Schöne und seine Modifikationen 90
D. Das ethische Problem 94
1. Die evolutionistische Ethik 94
2. Die psychologische Ethik 95
3. Die Ethik als Normwissenschaft 96
4. Die formalistische Ethik 98
5. Die utilitaristische Ethik 99
6. Die Persönlichkeitsethik 101
7. Die ethischen Zwecke 103
8. Das Problem der Willensfreiheit 107
Einführung in die philosophische Literatur 113
Namenregister 125
Sachregister 127

Das Wesen der Philosophie.

Für die abendländische Kulturwelt ist die Geburtsstätte der Philosophie Griechenland. „In Griechenland", sagt Hegel, „erstarkt das Selbstgefühl des Menschen zu derjenigen Geistesfreiheit, aus der die Philosophie hervorgeht." Uralte Weisheit gab es vor den Griechen. Aber alle diese in den Religionen, in kurzen Weisheitssprüchen, in Fabeln und Dichtungen sich niederschlagende Weisheit, in der ein Geschlecht dem folgenden seine Erfahrungen vermittelt, die wie ein gewaltiger Strom, Licht und Glück bringend, aus unbekannter Vorzeit in das geschichtliche Leben mündet, sie ist aus der Not des Lebens geboren, sie dient praktischen Tendenzen, dem Kampf ums Dasein. Diese Weisheit ist noch keine Philosophie. Die Philosophie wird in dem Augenblick geboren, in dem der von der Not des Lebens befreite Geist, vom Tagelöhnerdienst der praktischen Bedürfnisse ausruhend, einmal ohne Beziehung auf sein eigenes Wohl und Wehe die Umwelt mit Staunen betrachtet und sie verstandesmäßig zu erfassen sucht. In diesem Augenblick sondert sich der Wissenstrieb rein von den mythischen Verschlingungen und dem Dienst der praktischen Bedürfnisse. In diesem Augenblick wird die Philosophie geboren, d. h. die Wissenschaft, denn so ist das Wort für diese erste Epoche seiner Geschichte zu übersetzen. Unwissenschaftlich ist alles Denken, das durch unsere Bedürfnisse bedingt ist. Sein Ergebnis kann als praktische Weltanschauung bezeichnet werden. Das so gewonnene Wissen aber drängt durch die in ihm liegende Kraft zur Fortentwicklung und treibt schließlich zu Fragen, die nicht mehr unmittelbar dem Bedürfnis dienen. Das Denken wird wissenschaftlich, wenn es sich die Frage nach dem gesetzmäßigen Zusammenhang des Wirklichen vorlegt, wenn es das Wissen um des Wissens willen sucht. Faßt das wissenschaftliche Denken seine Ergebnisse zusammen, so erhalten wir eine theoretische Weltauffassung. Völlig loslösen wird sich die theoretische Weltanschauung von ihrem Mutterboden, der praktischen Weltauffassung, nicht. Aber wir erkennen sofort den gewal-

tigen Fortschritt, der mit der Entwicklung des wissenschaftlichen oder bewußten Geistes aus dem vorwissenschaftlichen oder mythischen Geiste erreicht ist. Das wissenschaftliche Denken richtet sich nun naturgemäß auf das ganze Gebiet der äußeren und inneren Erfahrung. Die Philosophie ist daher zunächst die eine, alles umfassende Wissenschaft, die nicht zuletzt auch die Mathematik und Physik umspannt. Löste sich so die Wissenschaft von dem vorwissenschaftlichen Denken los, dem Wissen um des Wissens willen einen selbständigen Kulturwert verleihend, so lösen sich nunmehr von der einen Wissenschaft die Einzelwissenschaften ab, es tritt Arbeitsteilung ein und damit die Differenzierung in einzelne, bald nach den ihnen eigentümlichen Gesetzen fortschreitende Wissenschaften. Der Name Philosophie bleibt aber für die Gesamtheit der Wissenschaften bestehen. Im weiteren Verlauf der griechischen Geistesgeschichte erlahmt jedoch das rein wissenschaftliche Interesse, und aus den Irrungen und Wirrungen der Zeit, aus der Not des Lebens heraus drängt sich als wichtigste Frage die nach dem Glück, nach der Lebenskunst in den Vordergrund. Völlig ihres Selbstzweckes beraubt wird die Philosophie durch das Christentum, das das mächtig entwickelte hellenische Denken in seinen Dienst stellt, um dem religiösen Erlebnis und den ethischen Postulaten die gedankliche Form zu geben. In dieser Stellung, wiederum „in den religiösen Trieb eingeschmolzen und neben diesem ohne selbständiges Recht", verharrt die Philosophie im Mittelalter und treibt das eigenartige Gebilde der Scholastik hervor. Die Theologie ist im Besitz des höheren Wissens von Gott, der jenseitigen Welt und den göttlichen Ordnungen. Die weltliche Wissenschaft erhält ihr Licht und ihre Richtung von dem Dogma der Kirche. Die imponierenden Lehrgebäude der Scholastik stellen so wieder eine Einheit der Wissenschaften, eine wirkliche universitas litterarum her; aber diese Einheit ist keine innerlich-organische, sondern durch Autorität künstlich hergestellt. Die Philosophie tut da niedere Dienste, wo sie als geborene Herrscherin herrschen sollte. So beginnt der weit in das Mittelalter zurückreichende Emanzipationskampf des wissenschaftlichen Denkens gegen die Scholastik, der mit völliger Auflösung der unnatürlichen Verbindung endet. Die Philosophie tritt als Weltweisheit der Theologie gegenüber, sie sondert sich aber auch von den mächtig emporstrebenden Einzelwissenschaften. Gegen die Religion

und gegen die Einzelwissenschaften muß die Philosophie in einem wechselvollen Grenzkriege sich ihr eigentümliches Herrschaftsgebiet erkämpfen. Die Frage nach Wesen und Aufgabe der Philosophie wird wesentlich modifiziert durch die wechselnden Grenzregulierungen, so daß schon aus diesem Grunde eine Vielheit von Antworten auf die Frage „was ist die Philosophie?" erwartet werden muß. Dazu kommt, daß im Lauf der Kulturentwicklung bestimmte praktische Tendenzen in den Vordergrund treten, wenngleich das Ideal der Erkenntnis um ihrer selbst willen niemals geschwunden ist. Aber jede Wandlung der Kulturinteressen muß die Aufgabe der Philosophie verschieben, so daß Windelband sagen kann: „Die Geschichte zeigt, daß im Umkreise dessen, worauf sich die Erkenntnis richten kann, nichts ist, was nicht schon irgend einmal in die Philosophie hineingezogen, und ebenso nichts, was nicht schon irgend einmal von ihr ausgeschlossen worden wäre." Damit scheint die Philosophie sich auflösen in eine Geschichte der Philosophie; und in der Tat fehlt es nicht an Stimmen, die diese These verfechten.

A. Die Philosophie als Geschichte der Philosophie.

Daß die Geschichte der Wissenschaft für die Wissenschaft der Philosophie eine besondere Bedeutung hat, ist allgemein anerkannt. Die Geschichtschreibung der Philosophie verfolgt aber sehr verschiedenartige Tendenzen. Die rein historische Geschichte der Philosophie schreibt, um mit Kuno Fischer zu reden, Geschichte der Philosophie ohne Philisophie. Sie fragt: was war? was hat der Philosoph gelehrt? wie ist seine Lehre entstanden? Mit immer mehr vertiefter Methode läßt sie System auf System vor uns lebendig werden, jedes wird uns aus den geschichtlichen Faktoren verständlich, jedes wird geschichtlich zerrieben. Und mit einem Gefühl der Skepsis fragen wir schließlich mit Schiller: „Welche wohl bleibt von allen den Philosophien?"

Wir haben andere Geschichtswerke der Philosophie, deren Verfasser sich im Besitz der Wahrheit fühlen. Sie durchmustern nun die Reihe der vergangenen Denker und beurteilen sie kritisch, je nachdem sie ihrer Wahrheit nahe oder fern standen. Sie betrachten die Geschichte als einen verworrenen, verschlungenen Pfad, der endlich zu der Höhe ihrer Wahrheit führt. Sie setzen mindestens in Gedanken Schopenhauers Worte über die Geschichte: „Zu allen Zeiten ist

in allen Dingen von einzelnen die Wahrheit gefühlt worden und hat in vereinzelten Aussprüchen ihren Ausdruck gefunden, bis sie von mir im Zusammenhange erfaßt wurde." Sie schreiben Geschichte als Dogmatiker. Sie geben eine Philosophie, aber keine Geschichte.

Eine dritte Gruppe von geschichtsphilosophischen Schriften möchte ich die entwicklungsgeschichtlichen nennen; es ist die philosophische Geschichtschreibung, deren glänzender Schöpfer Hegel ist. Nach Pindars tiefem Wort, „werde, was du bist", wird der einelne Geist in einer Entwicklungsgeschichte zu dem, was er ist. In dieser Geschichte machen entscheidende Stunden, Momente konzentrierter Kraftwirkung, richtunggebender Einflüsse Epoche. Und zurückschauend erkennen wir trotz aller Hemmungen, Irrwege und Rückschläge eine sinnvolle Geschichte unseres Geistes. In dieser Entwicklung des Individuums erkennt die philosophische Geschichtsbetrachtung eine Art abkürzender Wiederholung der Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes, für den jenes Wort, „werde, was du bist", in noch höherem Sinne gilt. Denn langsam und unter Hemmungen hat der Menschengeist zu immer höheren Formen seines Wesens sich entwickelt, in Staat und Recht, in Kunst und Religion seine schönsten Blüten hervortreibend; er drängt weiter zu neuen und höheren Formen, seine Aufgabe, zu seinem wahren Wesen fortzuschreiten, immer wieder sich von neuem stellend, immer nach der Morgenröte einer höheren Menschheit ausschauend. Die Systeme der großen Denker sind dann jene epochemachenden Abschnitte, die wir in der Einzelentwicklung fanden. Von der erreichten Höhe aber, bis zu der die Selbstdarstellung des menschlichen Geistes bereits fortgeschritten ist, zurückblickend, erkennt der philosophische Geschichtschreiber nun in der Geschichte der Philosophie die Selbstdarstellung des Menschengeistes. „Die Menschheit ist ein Problem, das in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, in der Philosophie immer deutlicher zum Vorschein gebracht, immer tiefer begriffen wird."

Fraglos ist diese Auffassung von der Geschichte der Philosophie die einzig philosophische. „Γνῶθι σεαυτόν", „wisse dich" die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt." Ist dieses Wort Hegels richtig, so ist die Philosophie die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes, so ist ihre Geschichte nicht nur der Weg zur

Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst, die sich mit innerer Notwendigkeit in den einzelnen Systemen entfaltet. Dann ist auch das andere Wort Hegels richtig: „noch ist keine Philosophie untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie enthalten." Man sage nicht, ein System ist entweder falsch oder richtig. Die Wahrheit ist uns eben nur als eine Aufgabe gegeben, und eine Lösung ergibt sofort neue Aufgaben. Das Objekt der Philosophie, der Geist, ist selbst im Werden und Wachsen, darum kann seine Geschichte nur vom Werden reden, und die Philosophie muß mit dem Wandel ihres Objekts sich selbst wandeln. Wer die Geschichte so geschichtsphilosophisch betrachtet, wird mit Rudolf Eucken in der Geschichte kein bloßes Dahintreiben ins Weite und kein bloßes Wirken nach außen hin sehen, sie wird ihm ein Suchen des eigenen geistigen Wesens, sie trägt in sich ein festes Ziel.

Wer aber den Weg zur Philosophie durch die Geschichte der Philosophie geht, kann leicht den Eindruck gewinnen, daß von einem Fortschritt der Philosophie nicht gesprochen werden könne. Die großen Typen der Weltanschauungen stehen, wie Dilthey sagt, seit Jahrtausenden selbstmächtig, unbeweisbar, unzerstörbar nebeneinander aufrecht da. Andrerseits tritt jede Philosophie mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf, mit den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Ist die Philosophie Wissenschaft? Ist sie Weltanschauung? Ist sie beides? Und in welchem Sinne?

B. Die Philosophie als Wissenschaft.

Die Philosophie hatte, so schien es, wie König Lear ihre Reiche an ihre Töchter, die Einzelwissenschaften, vergeben und war selbst entthront. Wo gab es ein Gebiet der Wirklichkeit, wo eine Frage, für die nicht eine Einzelwissenschaft Souveränitätsrechte beanspruchte? Und manche Einzelwissenschaft hat die Philosophie mit Hohnwort aus ihrem Gebiet verwiesen. Aber die Selbstbesinnung der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften hat der Philosophie ein Arbeits- und Herrschaftsgebiet zugewiesen, auf dem sie selbst sich für unzuständig erklären mußten.

Jede Einzelwissenschaft nämlich arbeitet mit Voraussetzungen, die sie ungeprüft übernehmen muß. Sie braucht grundlegende Begriffe und Forschungsmethoden, ohne zunächst das Bedürfnis zu

fühlen, über das Recht dieses Gebrauches sich Rechenschaft zu geben. Aber im Fortschritt ihrer Arbeit, im Zusammenstoß mit anderen Wissenschaften kommt notwendig der Augenblick, der die Klärung und Prüfung dieser Voraussetzungen, Begriffe und Methoden fordert. Die Einzelwissenschaften kommen dann um die Frage nicht herum, was Wissenschaft eigentlich sei, was ihre Quellen sind, was ihr Umfang. Helmholtz nennt diese Wissenschaftslehre, die nicht die Dinge der Erfahrung, sondern die Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, „das Geschäft, welches immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft entziehen kann". Gerade das naturwissenschaftliche Zeitalter, das wir durchlebt haben, hat sich je länger, je mehr diesem Geschäft gewidmet. Aber auch die Geisteswissenschaften, nicht zuletzt die Geschichte haben die Voraussetzungen ihrer besonderen Arbeit und ihrer Sondermethoden an der Wissenschaftslehre geprüft. Sie haben der Philosophie die Aufgabe gestellt, die Erkenntnistheorie und die Logik der Einzelwissenschaften zu begründen, sie haben damit die Philosophie als Grundwissenschaft anerkannt.

Aber sofort stellen die Einzelwissenschaften der Philosophie eine zweite, nur ihr lösbare Aufgabe. Jede Einzelwissenschaft bearbeitet eine bestimmte Gruppe von Tatsachen, einen Ausschnitt der Wirklichkeit unter bestimmten Gesichtspunkten, und steigt bei dieser Arbeit zu letzten Erkenntnissen empor. Indem aber jede Wissenschaft zu einem solchen in sich geschlossenen, einer Pyramide vergleichbaren System gelangt, scheint die Gesamtwissenschaft dann aus einer Summe nebeneinander bestehender, mehr oder minder gesonderter Wahrheiten zu bestehen. Die Einzelwissenschaft vermag von sich aus nicht, einen inneren Zusammenhang dieser Wahrheiten herzustellen. Und doch kann die Wissenschaft diesen Zusammenhang nicht entbehren. Sie kann es schon darum nicht, weil doch alle Wissenschaften die eine Wirklichkeit bearbeiten, weil der Menschengeist kein Fachwerk, sondern ein lebendiger Organismus ist, der alles Einzelwissen zur Einheit verarbeiten muß. Diese Aufgabe der Vereinheitlichung des Wissens zum System der menschlichen Erkenntnis, zur Gesamtwissenschaft ist die zweite wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie. So definiert Wundt die wissenschaftliche Philosophie als „die allgemeine Wissenschaft,

welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat".

Noch eine dritte Aufgabe fällt der Philosophie als Wissenschaft zu. Windelband und seine Schule haben diese Aufgabe besonders klargestellt. Alle Sätze, die wir aussprechen, sind entweder Urteile oder Beurteilungen. In den Urteilen sagen wir etwas über die Dinge selbst und ihre Beziehungen zueinander aus (das Ding ist weiß). In den Beurteilungen sagen wir etwas über die Beziehung der Dinge zu uns aus (das Ding ist gut). Die Einzelwissenschaften haben es mit den Urteilen zu tun. Sie haben dieses Gebiet aber auch ganz unter sich aufgeteilt. Sie wollen etwas über die Dinge selbst aussagen. Für jede Betrachtungsmöglichkeit der Dinge, für jede Beziehungsmöglichkeit unter ihnen besteht eine Einzelwissenschaft. Es kann nicht Aufgabe der Philosophie sein, solche Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen.

Die meisten Sätze aber, die wir im praktischen Leben über die Dinge aussprechen, sind Beurteilungen oder Werturteile, in denen wir ausdrücken, welche Beziehung die Dinge zu uns haben. Diese Werturteile sind nun natürlich auch Gegenstand einzelwissenschaftlicher Bearbeitung. Die Psychologie zeigt, wie sie als Produkte psychischen Lebens gesetzmäßig in uns entstehen. Völkerpsychologie und Kulturgeschichte suchen sie ebenso als Resultate geschichtlichen Lebens kausal zu begreifen und Gesetze ihrer Wandlung und Fortbildung auszusprechen. Für diese Wissenschaften ist der Irrtum und das Verbrechen ein ebenso gesetzmäßig entstandener und kausal zu erklärender Tatbestand wie die Wahrheit und das sittlich Gute. Nun ist es aber eine Grundtatsache, daß wir zwar für viele unserer Beurteilungen nur subjektive Gültigkeit in Anspruch nehmen. Über Geschmackssachen streiten wir nicht. Aber für einen Ausschnitt unserer Werturteile nehmen wir absolute Gültigkeit in Anspruch. Sie treten auf mit dem Anspruch zu gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein anerkannt werden. Jeder Mensch denkt psychologisch notwendig so, wie er denkt. Dennoch sind wir überzeugt, daß es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich entschieden werden soll. Es handelt sich hierbei, wie Kant es einmal ausdrückt, nicht um Gründe für das, was geschieht, sondern um

Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht. Es handelt sich nicht um Naturgesetze, sondern um Normen. Der Anspruch der logischen, ethischen, ästhetischen Urteile auf Allgemeingültigkeit muß wissenschaftlich geprüft werden. Diese Prüfung nimmt die Philosophie als Wertwissenschaft vor. Je weniger die Einzelwissenschaften irgendeinen Wertbegriff, eine Zweckvorstellung in ihre Arbeit sich eindrängen lassen dürfen, je mehr sie die Gleichwertigkeit aller Erscheinungen bei ihrer Kausalerklärung als Grundsatz aufstellen müssen, um so klarer ist es, daß neben diese Betrachtungsweise eine andere Betrachtungsweise unter dem Gesichtspunkt des Wertes und Zweckes treten muß. Wo wir nach dem Recht oder der Geltung, nach Wert oder Gehalt fragen, haben wir eine Frage der Wertwissenschaft gestellt. Und da offenbar die wertfreie Wissenschaft ihre Kraft und Impulse aus einer Wertüberzeugung schöpft, ordnet sie sich damit selbst in ein Wertsystem ein. Das letzte Problem dieser Wertwissenschaft ist die Frage, ob wir die Allgemeingültigkeit unserer logischen, ethischen, ästhetischen Werturteile aus der ursprünglichen Struktur unserer Vernunft herleiten können, ob wir in unserer Vernunft eine Normgesetzgebung besitzen, die mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewußtseins als eine höhere Notwendigkeit, als Durchbruch eines Normalbewußtseins erscheint. Diese Frage beschäftigt heute die tiefsten Köpfe. Das Wertproblem ist das Zukunftsproblem der Philosophie.

Höchst umstritten ist die Frage, ob es Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft sein kann, in einer wissenschaftlichen Metaphysik über das Ansich der Dinge, ihr innerstes Wesen etwas auszusagen. Die großen philosophischen Systeme haben alle das innerste Wesen der Welt aussprechen wollen. Die großen Metaphysiker haben versucht, der Spinne vergleichbar, die ihr Netz aus sich herausspinnt, aus ihrem Geist die Wahrheit über das Wesen der Dinge zu entwickeln, indem sie von einem Grundprinzip aus durch Denknotwendigkeit und dialektische Entwicklung ein Gedankensystem schufen, das sie als das Weltbild angesehen wissen wollten. Man wird nun sofort einräumen müssen, daß der Philosoph als wissenschaftlicher Denker keine anderen Erkenntnisquellen und keine anderen Forschungsmethoden besitzt als die Vertreter der Einzelwissenschaften. Auch er wird sein Wissen durch Beobachtung, Verknüpfung und Bearbeitung der äußeren und inneren Erfahrung erhalten.

Viele ernste Denker haben daher die Forderung aufgestellt, wir müßten uns bei dem beruhigen, was die Wissenschaft uns zu sagen hat. Der reif gewordene Menschengeist dürfe nichts Unmögliches fordern. Unmöglich aber sei es der Wissenschaft, Grund und Zweck des Universums zu erforschen und die geheimen Gründe der Erscheinungen zu erspähen. August Comte hat dieser Richtung den Namen der positiven Philosophie gegeben. Drei Stadien durchlaufe naturgemäß der Menschengeist in seinen Untersuchungen: das theologische oder dichtende, das metaphysische oder abstrakte und das wissenschaftliche oder positive. Im theologischen Stadium denkt er sich die Erscheinungen als Produkte mehr oder weniger zahlreicher übernatürlicher Mächte; im metaphysischen Stadium treten an deren Stelle allgemeine Kräfte, wirkliche Wesenheiten, die alle Erscheinungen aus sich erzeugen. Im positiven oder wissenschaftlichen Stadium entsagt der menschliche Geist dem Forschen nach dem Ursprung und der Bestimmung des Universums und dem Ergründen der innersten Ursachen. Er begnügt sich damit, die Einzelerscheinungen auf allgemeine Tatsachen und Gesetze zurückzuführen. Das ist aber wesentlich die Aufgabe der Physik. Darum ist der Menschengeist in seiner Kindheit Theologe, in seiner Jugend Metaphysiker, im Mannesalter Physiker. In der positiven Philosophie hat die Menschheit das endgültige Stadium erreicht.

Der Positivismus, der als Rückschlag gegen eine alle Erfahrung überfliegende Spekulation geschichtlich wohl verständlich ist, hat besonders in England namhafte Vertreter gefunden. Herbert Spencer faßt diesen Standpunkt dahin zusammen: die äußerste Möglichkeit ist für uns die Erklärung des Prozesses der Dinge, wie er sich für unser begrenztes Bewußtsein darstellt; wie aber sich dieser Prozeß zu dem wirklichen Prozeß verhält, sind wir nicht imstande uns vorzustellen, noch weniger zu erkennen. Der Positivismus, der die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge betont, heißt darum auch Agnostizismus (Unerkennbarkeitslehre). Er hat in Deutschland viele Anhänger gefunden.

In der Tat kommt die Wissenschaft an das Wesen der Dinge nicht heran. Die Wissenschaft schafft für die Dinge Symbole, in-

nere Scheinbilder, Modelle, mit denen sie gedanklich arbeitet, durch die sie neue Symbole erarbeitet, die dann wieder als Symbole der Tatsachenveränderungen dienen. Die Wissenschaft übersetzt also die Wirklichkeit in eine Sprache, in der die Wirklichkeit gedanklicher, besonders mathematischer Bearbeitung zugänglich wird. Solche Symbole sind etwa Kraft, Atom, Energie, Wärme, Elektrizität usf.

Um in dieser Begriffssprache ausdrückbar zu werden, muß die Wirklichkeit wesentlich vereinfacht werden. Nur gewisse Beziehungen der Wirklichkeit sind in dieser Sprache ausdrückbar. Die Wirklichkeit selbst ist unendlich viel reicher. „Diese Wirklichkeit der Wissenschaft ist keineswegs die Welt schlechthin, sondern nur eine, neben der die Welt der Kunst wie der Religion stehen, aus dem gleichen Material noch andere Formen, von anderen Voraussetzungen aus zusammengebracht" (Simmel). Darum kann das naturwissenschaftliche Weltbild nur ein bestimmtes Denkbedürfnis des Menschen befriedigen. Und es ist ein Fehler des Positivismus, wenn er andersartige Denkbedürfnisse des Menschengeistes ausschalten will.

Theodor Lipps unterscheidet in seiner sehr bedeutenden Naturphilosophie drei Stadien der Welterkenntnis. Das erste Stadium ist das des naiven Bewußtseins, das nur die Welt sieht, wie sie gegeben ist, und das diese Welt für wirklich hält. Das zweite bezeichnet die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die die Gesetzmäßigkeit der Welt erkennt und sie in die Anschauungsformen des Raumes faßt und in der mechanischen Begriffssprache darstellt. Und das dritte Stadium ist erreicht in der philosophischen Erkenntnis, die nach dem „An sich" des Wirklichen fragt und so eine Weltanschauung gewinnt. Diese philosophische Erkenntnis richtet ihren Blick unmittelbar auf die Tatsache, die nicht mehr Erscheinung und in keine Anschauungsform mehr gekleidet ist. Aber nur das Erlebnis ist die Tatsache schlechtweg. Und das sich selbst erlebende Ich und sein Erleben ist das letzte und absolut Tatsächliche.

Aus der Wurzel des Lebens sprossen Weltanschauungen hervor. Verwirrend vielgestaltig wie das Leben sind die ihm entsprossenen Weltanschauungen. In Dichtung, Religion und Metaphysik spiegeln sich die verschiedenen Lebensformen wider. Die Philosophie hat vor der Dichtung und der Religion das Bestreben, die Weltanschauung zu allgemein gültigem Wissen zu erheben.

„Ein einziges allgemeingültiges System der Metaphysik ist die Tendenz dieser ganzen großen Bewegung" (Dilthey). Wir fragen daher mit vielen Denkern der Gegenwart: ist eine wissenschaftliche Metaphysik möglich? Man kann sagen, daß diese Frage die brennende Frage der Gegenwart ist, die die Geschichte einmal als eine Zeit metaphysischer Renaissance bezeichnen wird. Eine Reihe der ernsthaftesten Denker hat diese Frage bejaht. Man hat diese Metaphysik, die aus den übrigen Wissenschaften herauswachsen und sie ergänzen will, „induktive Metaphysik" genannt.

Wilhelm Wundt hat, von solchen Erwägungen ausgehend, ein System wissenschaftlicher Metaphysik gebildet, indem er das Recht der Philosophie, über die ihr vom Positivismus eigenmächtig gesteckten Grenzpfähle hinauszugehen, stark betont. Mit dem Positivismus fordert er, daß die Philosophie als Wissenschaft unbedingt im Anschlusse an die Ergebnisse und Methoden der Einzelwissenschaften philosophieren müsse. Er zeigt, daß die Organisation unserer Vernunft, die den Satz vom Grunde als allgemeines Erkenntnisprinzip besitzt, durch eben diesen Satz zu über die Erfahrung hinausgehenden, also transzendenten Begriffsbestimmungen führen muß. Diese Fähigkeit, mögliche Begriffssysteme zu entwerfen, wie sie z. B. die Mathematik entwirft, kommt dem durch die reale Erkenntnis nie gestillten Erkenntnistriebe willfährig entgegen, indem sie den nie aufhörenden Fortschritt der Erkenntnis zwar nicht vollendet, aber doch Ideen über die Richtung, in der er zu vollenden sei, möglich macht, die dem Einheitsbedürfnis der Vernunft Genüge leisten. Indem so die Vernunft sich nicht damit begnügt, den Zusammenhang der Welt zu begreifen, sondern ihn ergründen will, kann sie nicht wie der Verstand ihre Aufgabe als erledigt ansehen, wenn alle bekannten Tatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind, sondern die Vernunft muß die Tatsachen unter Gesichtspunkten zusammenfassen, die selbst nicht gegeben sind, sondern ergänzend zu den Tatsachen der Erfahrung und den aus ihnen gebildeten Begriffen hinzugefügt werden. Wundts System stellt in der Tat eine Versöhnung zwischen den Forderungen des Verstandes und den Bedürfnissen des Gemütes her, die gerade die, die wie Wundt selbst von der Natur-

wissenschaft ausgehen, befriedigen wird. Wundt sagt einmal, er würde sich der Ansicht anschließen, die die Metaphysik von den Gebieten des positiven Wissens fernhalten will, wenn nicht gerade die Antimetaphysiker (er meint Häckel, Ostwald, Mach) bewiesen, daß man die Metaphysik nicht los werde. „Wirst man die Metaphysik zur einen Tür hinaus, so kommt sie zur anderen herein." „Wenn sie aber notwendig ist, muß sie auch möglich sein."

Noch zwei moderne Richtungen des wissenschaftlichen Philosophierens müssen an dieser Stelle genannt werden: der Pragmatismus und die Philosophie der Intuition Bergsons. Beide Richtungen werden sich als sehr einflußreich erweisen. Die absolute Wahrheit ist nach James, dem Begründer des Pragmatismus, der ideale Punkt, gegen den alle unsere heutigen Wahrheiten eines Tages konvergieren werden. Dieser ideale Punkt wird vielleicht nie erreicht werden. Wir müssen daher mit der Wahrheit leben, die wir heute erreichen können, und müssen uns darauf gefaßt machen, diese Wahrheit morgen einen Irrtum zu nennen. Die uns erreichbare Wahrheit ist die Verifizierbarkeit, d. h. sie ist nichts vor den Tatsachen Feststehendes, sondern die Wahrheiten sind Theorien, mit denen wir weiterkommen, die sich lohnen. Das Wahre ist das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt. James sieht es als eine Entstellung dieser Lehre an, wenn man ihr unterstellt, der Pragmatist erfülle alle Erfordernisse, wenn er behaupte, was ihm angenehm sei zu behaupten, und das dann Wahrheit nenne. Das ist in der Tat eine alberne Entstellung. Aber das ist doch der Sinn dieser Lehre, die James eine Methode genannt wissen will, daß sie uns abzieht von letzten Dingen, Prinzipien, Kategorien, Notwendigkeiten und uns hinführt auf Folgen, Früchte, Tatsachen. Wahrheit und praktische Nutzbarkeit werden Wechselbegriffe. Die Wahrheit ist ein je nach dem Stande der Wissenschaft sich änderndes Hilfsmittel. Die Diskussion über den Pragmatismus hat erst begonnen.

Ebenso ist Bergsons intuitive Philosophie eine zukunftsreiche Richtung. Die in dem bedeutenden Verlage von E. Diederichs in Jena erschienenen Übersetzungen seiner Werke haben seine jedenfalls beachtenswerte Philosophie bei uns bekannt gemacht.

Der Weg der Wissenschaft ist der Weg der Analyse, die den Gegenstand auf bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt, d. h. aber, ein Ding durch etwas ausdrücken, was es nicht selbst ist. Die Wissenschaft arbeitet also mit Symbolen. Nun gibt es aber nach Bergson einen Weg, sich in das Innere des Dinges zu versetzen, seine Realität absolut zu erfassen. Dieser Weg ist die Intuition, und die Wissenschaft der Intuition ist die Metaphysik, die also eine Wissenschaft ist, die ohne Symbole auskommen will. Was aber Intuition ist, erleben wir an der Realität, die wir alle von innen und nicht durch bloße Analyse ergreifen: an unserer eigenen Person in ihrem Verlauf durch die Zeit. „Entweder", so sagt Bergson einmal, „ist keine Philosophie möglich und alle Erkenntnis der Dinge ist eine praktische Erkenntnis, die auf einen aus ihnen zu ziehenden Vorteil gerichtet ist, oder Philosophieren besteht darin, sich durch eine Aufbietung der Intuition in das Objekt selbst zu versetzen." Also entweder Pragmatismus oder Intuition. In dieser intuitiven Philosophie treffen künstlerische Tendenzen (alle Kunst ist Einfühlung, Miterleben) und durch die Namen Hegel und Fichte umschriebene Tendenzen der Philosophie zusammen, die heute lebendiger sind als je. Darum war Bergson an dieser Stelle zu nennen.

Als letzte der wirkungskräftigen Definitionen der Philosophie als Wissenschaft sei die von Alois Riehl genannt. Aus reiner Erfahrung kann nie Wissenschaft entspringen. Denn reine Erfahrung ist ein Produkt der Abstraktion. Die gegebene Erfahrung wird empfangen in den Formen des Anschauens und entwickelt nach den Formen des Denkens. Eine Erfahrung ohne Denken ist unmöglich. Die Einheit des Denkens fordert eine Synthese der in der Arbeitsteilung gewonnenen Einzelresultate. Synthetisch aber ist ein anderes Wort für philosophisch. Die Zukunft der wissenschaftlichen Philosophie ist die Erhebung der Wissenschaft zur Philosophie. Die Wissenschaften sind die verschiedenen Ströme des Wissens und alle bestimmt, in die eine Wissenschaft, in das System der menschlichen Erkenntnis, zurückzufließen. Diese Gesamtwissenschaft wird nicht an einem bestimmten Tage vollendet sein. Aber nie wird die wissenschaftliche Forschung die Richtung auf dieses höchste Ziel wieder verlieren. Weil aber diese Harmonie nicht außerhalb eines Geistes, der sie begreift und fühlt, begriffen werden kann, ist zweifellos die Wissenschaftslehre eben die

Lehre vom menschlichen Erkennen, die Erkenntnistheorie die Hauptaufgabe jeder wissenschaftlichen Philosophie, wie sie auch sonst die wissenschaftliche Philosophie definieren mag.

Das nun leuchtet aus allen betrachteten Definitionen der Philosophie als Wissenschaft hervor: die Philosophie ist niemals Wissenschaft allein gewesen und wird es niemals sein. Riehl sagt, ohne Widerspruch befürchten zu brauchen: Auch das vollendet gedachte System des Wissens würde nirgends auf die Werte des geistigen Lebens treffen können. Die Wissenschaft schließt schon ihrem Begriffe nach jedes Werturteil als solches aus ihrem eigensten Bereiche aus, obschon sie, als Ganzes betrachtet, selbst Gegenstand der Bewertung ist, ja einen der höchsten geistigen Werte bildet.

So weist schließlich jede Philosophie, die Wissenschaft sein will, über sich hinaus auf eine Philosophie als Lebens- und Weltanschauung.

C. Die Philosophie als Welt- und Lebensanschauung.

Als letzte Wurzel der Weltanschauung bezeichnet Dilthey das Leben. Das Leben aber schafft in jedem Menschen sich seine eigene Welt. Verwirrend vielgestaltig wie das Leben sind diese ihre entsprossenden Weltanschauungen. Aber da doch alle der psychischen Gesetzmäßigkeit und der geschichtlichen Bedingtheit unterliegen, so haben sie doch dieselbe Struktur. Man kann ihre Fülle in Typen und Gruppen ordnen. Die philosophischen Weltanschauungen sind nur eine Gruppe unter ihnen. Neben ihnen stehen mit besonderer Struktur die religiösen und künstlerischen Weltanschauungen. Jede dieser Gruppen wächst nach bestimmter Eigengesetzlichkeit aus dem Wurzelboden des Lebens heraus. Die Welt ist in verschiedenartigen Weltbildern darstellbar. Jedes Weltbild ist eine Welt, keines ist die Welt. Jedes Weltbild ist eine Totalität. Der Heilige, der Künstler, der Denker drücken nach Simmels Wort das ganze Dasein in einer besonderen Tonart aus, so daß es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann. Der Rat, wenn eins dieser Lebenselemente mit den anderen sich nicht friedlich teilen will, es zur letzten und absoluten Instanz zu machen, damit es einen widerspruchslosen Sinn erhält, ist in der Tat vom künstlerischen Genius, vom Heiligen und vom philosophischen

Genius befolgt. Aber im Kulturleben ist diese Einseitigkeit nur in einem besonders dazu beanlagten Ausnahmemenschen möglich. Sowie z. B. die Religion eine gruppenbildende Kraft wird und sich zur Theologie fortbildet, muß sie auf die anderen im Kulturleben verankerten und von anderen Gruppen vertretenen Lebensdeutungen stoßen, und der Kampf ist da. Denn gerade die philosophischen Weltanschauungen sind Weltanschauungen, „wie sie unter dem Einfluß der Richtung auf Allgemeingültigkeit entstehen". (Dilthey.) Darum sehen sie die Religion als einen von ihnen zu bearbeitenden Tatbestand an. Und die Religion, soweit sie gemeinschaftsbildend geworden ist, sieht in dem Versuch, sie vor den Richterstuhl einer höheren Instanz zu rufen, ein Unrecht, da sie im Besitz der höheren Wahrheit sei.

Von dem Augenblick an, wo irgendwo die Beobachtung der Umwelt dem Fetischismus eine Grenze zog, bis hinab in unsere Tage tobt ein erbitterter Kampf zwischen Religion und Wissenschaft, Glauben und Wissen. Keine Philosophie ist an dem religiösen Problem vorübergegangen, auch die nicht, die die Religion für legitimierten Aberglauben oder für eine poetische Illusion erklärte. Für die meisten Philosophen gilt das Wort Schopenhauers: „Solange die Religion lebt, hat sie zwei Gesichter: eines der Wahrheit und eines des Truges". Ebenso hat die Theologie die Philosophie betrachtet. Sie hat beispielsweise im 1. Jahrhundert n. Chr. die griechische Philosophie einmal als etwas Dämonisches verabscheut, sie hat anderseits eben diese Philosophie, um mit Harnack zu reden, als einen „Inbegriff anfangender Wahrheiten, eine Abstrahlung der Wahrheit mitten im Schatten des Todes" geschätzt.

Die endlosen Konflikte zwischen Religion und Philosophie rühren fraglos von einer unvollständigen Trennung des Gebietes und der Aufgaben her, indem beide für gewisse Gebiete das Recht höchster Jurisdiktion für sich beanspruchen. Herbert Spencer sagt mit Recht: „Die Religion hat von Anfang an danach gerungen, mehr oder weniger Wissenschaft mit ihrer Nichtwissenschaft zu verschmelzen, die Wissenschaft hat von Anfang an mehr oder weniger Nichtwissenschaft mit Beschlag belegt, als ob es ein Teil der Wissenschaft wäre."

Der folgenreichste Versuch, Religion und Philosophie endgültig

zu begrenzen, ist der Versuch Kants. Kant weist nach, daß die religiöse Weltanschauung nicht auf wissenschaftlichen Begriffen ruht. Die Welt der Erscheinungen ist das Gebiet des Wissens; das verstandesmäßige Erkennen reicht nicht hinaus über die Gegenstände möglicher Erfahrung. Da Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, so ist es nicht möglich, durch wissenschaftliche Beweisführung an Gott heranzukommen; und mit der Durchforschung der Welt unserer Erfahrung beschäftigt, begegnen wir niemals der Gottheit. Es gibt also kein Wissen von Gott, auch können wir sein Verhältnis zur Welt nicht wissenschaftlich darlegen. Aber die wissenschaftliche Erkenntnis führt zu Fragen, die die Wissenschaft selbst wohl stellen, aber nicht beantworten kann. Die Welt der Erscheinung, die sinnlich empirische Welt weist über sich hinaus auf eine transzendente Welt als ihre Voraussetzung. In diese transzendente Welt, in die die Erkenntnis nicht vordringt, obwohl auch der Erkenntnistrieb nicht aufhören kann nach dem Woher und Wozu der empirisch-sinnlichen Welt zu fragen, in diese transzendente Welt dringen wir vor mit unseren Hoffnungen und Wünschen, wir bilden uns aus sittlichen Bedürfnissen und Postulaten Überzeugungen über sie, die als eine in unserem Innern erwachsende Erkenntnis für uns den höchsten Wert haben, obwohl sie jenseits des wissenschaftlichen Erkennens liegen. Das Gebiet des Glaubens ist damit scharf geschieden von dem Gebiet des Wissens. Dem Wissen gehört die Welt der Erscheinung, dem Glauben die Welt an sich. Der Glaube hat dem Wissen keine Gesetze zu geben, das Wissen hat seine Gesetzmäßigkeit in sich. Die Religion ist nicht befugt, sich in die Geschäfte der Wissenschaft einzumischen. Andererseits hat die Wissenschaft dem religiösen Bedürfnis nicht vorzuschreiben, wie es in Glaubensüberzeugungen, den Postulaten der praktischen Vernunft genügend, die empirische Weltbetrachtung in einer religiösen Weltanschauung ergänzt. Da beide Welten vollkommen getrennt sind, so kann bei Respektierung dieser Grenzen ein Konflikt nicht mehr eintreten.

Ähnlich wie Kant, nur noch konsequenter findet sich der Positivismus mit der Religion ab. Herbert Spencer hat dieser Frage bedeutende Untersuchungen gewidmet. Die Anerkennung einer Macht, deren Wesen sich jeder Wahrnehmung entzieht und jede Einbildungskraft weit hinter sich läßt, sei ein für die Wissenschaft

unvermeidlicher Schluß, aber zugleich die letzte und höchste Gewißheit der Religion. „Und da dieser Schluß sowohl den Anforderungen der strengsten Logik Genüge leistet, als er dem religiösen Gefühl den größtmöglichen Spielraum gewährt, so muß dies der Schluß sein, den wir ohne Vorbehalt und Einschränkung anzunehmen haben."

Die Kantische Abgrenzung zwischen Religion und Philosophie haben nicht nur viele Philosophen angenommen, wie Fries und Albert Lange. Im modernen Protestantismus hat die bedeutende Richtung, die durch die Namen Ritschl, Harnack, Herrmann bezeichnet wird, auf Kantischer Grundlage die Trennung von Religion und Metaphysik gefordert, wie es schon Schleiermacher getan hatte. Vor allem aber ist Kant für die moderne Frömmigkeit vieler gebildeter Christen der große Befreier von der Last des Zweifels geworden.

Gegen diese Verbannung aller Metaphysik aus der Religion ist beachtenswerter Widerspruch von seiten der Religion erhoben, z. B. von O. Pfleiderer. Man hat die spekulative Religionsphilosophie als wichtigen Typus entwickelt. Hier sind neben Fichte, Schleiermacher, Schelling besonders Hegel und seine Schule zu nennen. Hegel, dessen Gedanken noch weit fortwirken, lehrt, daß Kunst, Religion und Philosophie denselben Inhalt haben, daß Kunst und Religion aber untergeordnete Formen der Philosophie sind. In der Kunst schaut der Geist sein Wesen in voller Freiheit an, in der Religion stellt er es andächtig vor, in der Philosophie begreift und erkennt er es. Die Philosophie hat keinen anderen Inhalt als die Religion, „aber sie gibt ihn in der Form des Denkens, sie stellt sich nur so über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe".

Wundt gibt der Religion umgekehrt die Aufgabe einer Ergänzung der Philosophie. Die Wissenschaft zwingt uns zur Annahme eines Weltgrundes und Weltzweckes, den wir der sittlichen Idee adäquat denken müssen. Die Formulierung dieser Ideen aber entbehrt jeden bestimmten Inhaltes. Diese Unbestimmtheit, zureichend, weil unüberschreitbar, für das philosophische Denken, befriedigt nicht das religiöse Gemüt. Diese allgemeinen Ideen verkörpern sich ihm daher in konkreten Glaubensüberzeugungen über Gott und über den Zweck des eigenen Daseins wie des Seins aller

Dinge. Und nur als unmittelbar gegebene, geglaubte Wirklichkeit kann das Ideal als Gut geschätzt, nur in der Form einer idealen sittlichen Persönlichkeit kann es als Vorbild des eigenen Strebens vorgestellt werden.

Eine Renaissance der Religion sucht *Eucken* herbeizuführen. Er lehnt die Beschränkung auf das individuelle Erlebnis ab. In der Religion bricht das Absolute aus den unterbewußten Tiefen hervor und „das innere Wunder, welches alle Eröffnung der überwindenden Geistigkeit mit ihrer Erweisung des unmittelbaren Wirkens des absoluten Lebens enthält, gelangt hier zur deutlichen und überwältigenden Erscheinung". Diesseitskultur und Religion geraten so in Konflikt. Die Kultur droht die Tiefe des Wesens nicht zu erreichen. Die Religion hat sich auf eine besondere Form festgelegt, die weniger den Bedürfnissen der eigenen als denen einer vergangenen Zeit entspricht. Die Religion gehört von vornherein zum Grundbestande eines Lebens, das eine selbständige Geistigkeit im Menschen anerkennt. Aber mag sie den Quellpunkt des Lebens bilden, sie tut es nur innerhalb einer ganzen, selbständigen und wesenhaften Geistigkeit. Nach den Gesetzen dieser Geistigkeit haben sich die bestehenden Kirchen zu erweitern und innerlich umzuwandeln. Man wird nun wirklich den entscheidenden Wahrheitsbeweis für die Religion in dem persönlichen Erlebnis des Frommen sehen müssen. Dieser Beweis ist unangreifbar für den Frommen als Frommen. Als Denker aber wird der Fromme sich den Fragen, die von der Wissenschaft und Philosophie her die Religion berühren, nicht entziehen wollen und nicht entziehen können. Doch diese Auseinandersetzungen sind Aufgaben der Theologie.

Führt die Wissenschaft an die Grenze des Erkennens, so können *wissenschaftlich-metaphysische Hypothesen* über diese Grenzen hinausstreben. Diese Hypothesen treten nun in Wechselwirkungen mit den Religionen. Die Metaphysik kann der Religion, die sie als Tatbestand vorfindet, den Einfluß auf ihre letzten Begriffe nicht wehren, andererseits muß die Religion ihre Gedankenwelt auf das wissenschaftliche Weltbild einstellen. Die Herstellung des durch diese Wechselwirkung bedingten Verhältnisses beider zueinander ist eine ideale, für alle Zeiten ideal bleibende Aufgabe. Damit wird die Frage der *Zukunftsreligion* ein philosophisches Problem. Wird die Religionsgeschichte das Christentum als höchste bisher erreichte Offenbarung des religiösen Bewußtseins erkennen, so ist doch zu fragen, ob die weitere Vertiefung der Religion an das Christentum anzuknüpfen hat oder ob sie in völlig individuellen Bildungen religiöser Überzeugungen den Fortschritt sehen wird. Erkennt man für das religiöse Bewußtsein die Zusammenschließung religiöser Gemeinschaften als konstitutiv, zeigt die Erfahrung, daß erst aus diesem Zusammenhange die religiöse Kraft in einer das religiöse Bedürfnis befriedigenden Weise strömt, so erscheint der Zusammenschluß mit der historischen Religion als den religiösen Interessen günstig und als im Sinne der bisherigen Entwicklung der Religionen liegend. Wir sagen daher: nicht als individuelle Überzeugung von beliebiger Verschiedenheit entfaltet die Religion ihre eigentümliche Kraft, sondern im Zusammenhange mit den historischen Mächten der religiösen Geschichte und Gemeinschaftsbildung erlangt sie ihre Tiefe und Kraft und soziale Bedeutung. Bei der Herstellung aber solcher sich nicht in unfruchtbarer Vereinzelung verlierenden, sondern durch den Zusammenhang mit der historischen Religion sich auswirkenden *Bildungsreligion* wird die Philosophie als regulierendes Prinzip mitwirken. Sie wird so keine neuen Religionen bilden, aber sie wird die innere Einheit des Religiösen mit den übrigen Bewußtseinselementen herbeiführen. Sie wird also die Harmonisierung des wissenschaftlichen und religiösen Weltbildes versuchen. Und die Religion wird, diese Dienste reichlich vergeltend, den letzten wissenschaftlichen Ideen die Kraft, Farbe und Gewißheit geben, in der die Persönlichkeit sich allein sittlich auswirken kann. Auf jeden Fall ist philosophisch betrachtet die Religion ein zu bearbeitender, zu wertender, einzuordnender Tatbestand. Darum werden niemals Religion und Weltanschauung restlos ineinander aufgehen, so wenig Wissenschaft und Weltanschauung sich je decken werden. Die Gebilde der metaphysischen Weltanschauungen erwachsen aus dem Untergrund des Lebens nach ihnen eigentümlichen Gesetzen und eigentümlicher Struktur, die sie bei aller Gegensätzlichkeit im einzelnen doch als zu einer Sondergattung gehörig erscheinen lassen.

Das Bedürfnis des Erkennens kann niemals durch die Leistungen des Erkannten befriedigt werden, denn das Bedürfnis stellt bis ins Unendliche wachsende Aufgaben, zur Befriedigung des unendlichen Bedürfnisses verfügen wir nur über einen endlichen

Intellekt. So treibt das Bedürfnis des Erkennens unausbleiblich jeden einzelnen und jedes Zeitbewußtsein zu hypothetischen Ergänzungen des wissenschaftlich Erkannten. Denn auf eine allgemeine Weltanschauung können wir nicht verzichten, solange wir der Welt nicht bloß rein betrachtend gegenüberstehen, sondern in den Weltmechanismus hineingeboren sind mit sittlichen Gefühlen und metaphysischen Bedürfnissen, solange wir auf dieser Welt handelnd wirken müssen, solange wir leben, kämpfen, leiden und sterben, solange wir nicht aufhören können, nach dem Woher und Wozu unseres Daseins zu fragen, nach dem Sinn der Welt zu forschen, nach dem Unendlichen uns zu sehnen. Die Einzelwissenschaften aber befriedigen dieses Bedürfnis so wenig, daß gerade in wachsender Stärke aus den Einzelwissenschaften heraus Fragen nach metaphysischen Ergänzungen sich erheben.

Kann die Philosophie, über die Grenzen der Wissenschaft hinausgehend, auf diese Fragen der Welt- und Lebensanschauung eine Antwort geben? Sind nicht alle großen philosophischen Systeme solche Antworten?

Wir fragen nach den Methoden, mit denen die großen Denker das Dunkel, von dem wir sprachen, zu erleuchten suchten. Die Tatsache, daß es zu erforschen sei, nahm man jahrtausendelang als selbstverständlich an.

Wenn Thales von Milet lehrt: das Wasser ist das Prinzip der Dinge, so stellt er damit an die Spitze seines Systems einen allgemeinen Satz und leitet von diesem neue Erkenntnisse ab, bis er durch den Nachweis gesetzmäßigen Fortschreitens vom Grundprinzip aus die Beweisführung zur Erfahrungswelt herabführt, er schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen fort, d. h. er verfährt deduktiv. Man sucht die Quelle der Wahrheit, das Prinzip, auf und verfolgt von hier mit wachsender Vorsicht und Genauigkeit die Richtung des Stromes Schritt für Schritt. Die Wissenschaft, die durch diesen lückenlosen Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen die widerspruchslose Gültigkeit ihrer Resultate begründet, ist die Mathematik. Nach Analogie der Mathematik von einem unanfechtbaren Grundsatze zu neuen Erkenntnissen fortzuschreiten, war das Ziel der ersten großen modernen Philosophen, Descartes' und Spinozas, der seiner Ethik den Zusatz gibt „nach geometrischer Ordnung dargestellt". Man wird den deduktiven Systemen mit Stuart Mill zugeben müssen, daß ihre Resultate in der Tat notwendig sind, insofern sie notwendig aus gewissen ersten Prinzipien, die gewöhnlich Axiome oder Definitionen genannt werden, folgen, d. h. sie sind gewiß wahr, wenn diese Axiome oder Definitionen wahr sind. Will man aber einen weiteren Anspruch an den Charakter der Notwendigkeit für sie erheben, so müssen diese Ansprüche in bezug auf die Axiome und Definitionen geprüft werden. Stuart Mill will nun selbst für die mathematischen Axiome behaupten, sie seien nichts als aus der Erfahrung geschöpfte, experimentelle, induktive Wahrheiten, die auf einem übervollen, augenfälligen Beweise beruhten. So viel aber steht fest, daß Deduktion im Sinne der Mathematik nur da fruchtbar sein kann, wo jene allgemeinsten Sätze in ihrer tatsächlichen Bedeutung und allgemeinen Gültigkeit für unsere Erfahrung von vornherein feststehen. Die allgemeinsten Sätze selbst können daher niemals durch Deduktion gewonnen werden; gerade diese allgemeinsten Erkenntnisse aber sind es, um die es der Metaphysik vor allem zu tun ist. Mögen die Systeme Descartes' und Spinozas Wahrheiten enthalten, den Charakter der Notwendigkeit infolge der mathematischen Methode nehmen sie mit Unrecht in Anspruch.

Aber vielleicht gibt es einen Weg, zu allgemeingültigen Wahrheiten zu gelangen, der nicht durch die Erfahrung hindurchgeht?

Wir hören von philosophischer Spekulation (Betrachtung, Beschauung), die Kant als diejenige theoretische Erkenntnis definiert, die auf einen Gegenstand geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann. Jedes Forschen nach dem überempirischen ist also spekulativ. Fragen wir aber weiter, auf welchem Wege der Spekulation die einzelnen Denker das jenseits der Erfahrung Liegende, das Transzendente gesucht haben, so antwortet die eine Gruppe: durch Intuition, durch Anschauung, durch Kontemplation. Nietzsche hat recht, wenn er sagt: „Allmählich hat es sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires." In der Intuition versenkt der Denker sich in die äußere Anschauung, in das innere Erlebnis und spricht dann die Gedanken aus, die ihm dabei aufgegangen sind. Es ist klar, daß die Philosophie sich damit von der Wissenschaft entfernt, daß sie sich damit in die Nähe der Kunst stellt, daß sie zu

jener uralten Weisheit tritt, die in Indien Denker der Vorwelt aus der Versenkung in die eigene Brust schöpften, daß sie sich die Hand reicht mit Propheten und Religionsstiftern, die die Resultate inneren Erlebens als göttliche Offenbarung ansprechen. Wer von der Philosophie behauptet, sie sei nichts als Wissenschaft, wird jede aus Intuition abgeleitete Philosophie als phantastisch verwerfen. Ein anderer wird das innere Erlebnis psychologisch zu ergründen suchen, die Stimmung, die sich in ihm ausprägt, kulturhistorisch werten. Die Wissenschaft wird vielleicht die Resultate der Intuition als Ergebnisse einer sehr raschen Folgerung ansehen können, sie wird sagen, wir bildeten uns ein, etwas intuitiv zu sehen oder zu fühlen, was wir in Wahrheit, uns selbst unbewußt folgerten und logisch schlössen. Wir wollen weder diese Möglichkeiten leugnen noch hier die Frage nach der Psychologie dieser Prozesse stellen, so viel ist geschichtlich klar, daß diese intuitive Erkenntnis da, wo sie aus der Inbrunst des Herzens, aus den komplizierten seelischen Bedürfnissen eines Ausnahmemenschen fließt, wie etwa bei Nietzsche, mehr als Kunstwerk ästhetisch zu würdigen oder, wenn man will, religiös nachzuleben ist.

Wo aber wie bei Schopenhauer und Fechner, Spinoza und Schelling, bei Platon und Giordano Bruno sich aus genialer Anschauung Weltbilder ergeben, die uns zur Ergänzung der wissenschaftlichen Erkenntnisse in einer unsere sittlichen, religiösen oder ästhetischen Bedürfnisse befriedigenden Weise verhelfen, da werden wir diese klassischen Ausprägungen typischer Weltanschauungen ernsthaft würdigen, an ihnen wachsend und geistig mündig werdend, mit unbeirrbarem Wahrheitssinn diejenige als unsere Weltanschauung erwählen, die unserer Geistesrichtung entspricht. Denn über die jenseits der Wissenschaft liegende Erkenntnis entscheidet schließlich der Charakter, da geben subjektive Momente den Ausschlag, da beginnt das Gebiet des Glaubens. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist", sagt Fichte mit Recht. Und es darf davon abhängig gemacht werden, wenigstens soweit die Metaphysik in Frage kommt. Sind aber Herz und Gemüt, sittliche und ästhetische Bedürfnisse in unserem philosophischen Glauben entscheidende Faktoren, so haben jene aus der Fülle und Kraft einer Zeit durch gesteigerte und konzentrierte Kraftwirkung aus den Tiefen einer

großen Persönlichkeit erzeugten Weltbilder und Lebensanschauungen für uns mindestens regulativen Wert.

In der Geschichte der nachkantischen Philosophie ist mit imponierendem Resultat die spekulativ-dialektische Methode angewandt, aus der sich die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels ergaben. Hegel geht aus von der Voraussetzung: die Welt ist vernünftig. Die Welt erkennen heißt dann die Begriffe logisch entwickeln. Diese Begriffe entsprechen nicht nur den Dingen, sondern sie machen das Wesen der Dinge aus. Denn Denken und Sein ist eins; was mit Notwendigkeit gedacht wird, existiert, da ja die Welt ein Vernunftsystem ist. Die begriffliche Erkenntnis fällt so mit der objektiven Erkenntnis zusammen. So beginnt Hegel in seiner Logik mit den einfachsten Begriffen und schreitet fort zu den zusammengesetzten, von den unmittelbaren zu den vermittelten, von den niederen zu den höheren, zu den höchsten. Unser Bewußtsein nämlich ist genötigt, über jede seiner Gestalten und Erscheinungen hinauszugehen. Die Begriffe bilden sich gleichsam in einem inneren Gespräch (διαλέγεσθαι sich unterreden) um und fort, bis ein Begriff in seiner Fortbildung an einen Punkt kommt, über welchen das Bewußtsein nicht mehr hinaus kann, wo es Ruhe und Befriedigung findet. So realisiert sich in einer notwendigen Entwicklung der Begriff in unserem Bewußtsein. Ist das geschehen, so sind wir zum reinen absoluten Wissen gelangt: der Begriff ist nun gleich dem Gegenstande, der Gegenstand ist gleich dem Begriffe. So entwickeln sich die Begriffe, „in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange". Da dieser Gang des Bewußtseins den Charakter der Notwendigkeit trägt, ist er Gegenstand einer Wissenschaft, der Phänomenologie des Geistes. Gelingt es der Wissenschaft, diesen innern Prozeß der Selbstbewegung und Entwicklung der Begriffe durchzuführen, so ist damit, da der Begriff das Wesen der Dinge ist, die Welt begriffen, so ist die logische Entwicklung der Begriffe zugleich die metaphysische der Wirklichkeit. So erschließt Hegel, die Einzelwissenschaften theoretisch ignorierend, die Welt in ihrer Entwicklung durch einen Denkprozeß, indem er zugleich jedem Wirklichen den Charakter logischer und metaphysischer Notwendigkeit aufdrückt. Wir begreifen den Reiz dieser Methode, die, alle Hemmnisse der Einzelforschung kühn überfliegend, den Zauberstab der Dialektik schwin-

gend, jedes Problem mit Leichtigkeit löst. Wir begreifen, daß dieser „metaphysische Taumel" die Geister beherrschte. Wir begreifen nicht minder, daß die hart im Raume sich stoßenden Sachen und die Wissenschaften die Geister zur Ernüchterung zwangen, daß auf den Rausch der Katzenjammer folgte, der in mißtönendem Pessimismus in Schopenhauer dem Vernunftprinzip Hegels, seinem Panlogismus die eigene irrationale, alogische Philosophie entgegenstellte. Der Ruf „Zurück zu Kant!" war darum verständlich. Es war die Forderung der transzendental-kritischen Methode.

Wir nennen diese Methode transzendental, weil sie im Gegensatz zum Empirismus das jenseits der Erfahrung Liegende zum Gegenstand des Philosophierens macht, aber nicht wie die transzendenten Methoden die Grenzen des durch die Erfahrung Erreichbaren überschreitet, sondern gerade diese Grenzen zum Gegenstand des Philosophierens bestimmt. Sie berührt die Grenzen, aber sie überschreitet sie nicht. Kritisch nennen wir die Methode im Gegensatz zum Dogmatismus. Kant, der Urheber des Kritizismus, versteht unter Dogmatismus der Metaphysik das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst. Damit verwirft er alle Metaphysik vor ihm als dogmatisch und verlangt kritische Philosophie, die nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt. „Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Kritik des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben." Wir fragen hier noch nicht nach den Resultaten dieser Methode, wir fragen auch noch nicht, ob die Resultate dieser kritischen Untersuchung eine Metaphysik überhaupt als möglich zulassen. Wir stellen hier nur das Wesen des Kritizismus als Methode dar. Diese Methode aber ist von der Selbstbeschränkung des Positivismus ebensoweit entfernt wie von dem spekulativen Dogmatismus. Liebmann fixiert treffend die Stellung des Kritizismus: Man wird zwar weder selbst die Konstruktion eines metaphysischen Lehrgebäudes mit Anspruch auf dessen apodiktische Anerkennung unternehmen, noch auch irgendeins der historisch gegebenen Systeme

für mehr gelten lassen als für eine Hypothese von zweifelhaftem Wert; aber man wird zugleich eingestehen: Metaphysik bleibt mehr für alle Zukunft, nicht als Wissenschaft, sondern als (vielleicht unlösbares) Postulat oder Problem. Ein Problem ableugnen und ein Problem als unlösbar erkennen, das sind zwei ganz verschiedene Dinge! Wir tun letzteres und damit tritt an die Stelle der dogmatischen Metaphysik die kritische Transzendentalphilosophie, d. h. die Untersuchung der Grenzen und Bedingungen unserer Intelligenz und Wissenschaft. Gerade eine solche Untersuchung aber, wenn mit Erfolg ausgeführt, definiert zugleich den Spielraum logisch statthafter Begriffsdichtungen, d. h. Hypothesen der dogmatischen Metaphysik. Nicht jede metaphysische Hypothese ist mit den Tatsachen der Erfahrung logisch vereinbar, also statthaft. Die neukantische Philosophie hat nach dieser Methode die Grenzen der Vernunft bestimmt. Sie führte zum Agnostizismus. Aber die in der Sache liegenden Gesetze führten weiter. Wieder ist die Belebung der Fichteschen und Hegelschen Philosophie mit der inneren Notwendigkeit eingetreten, mit der einst Fichte und Hegel Kant ablösten. Die Extravaganzen dieser Systeme sind überwunden. Die Wiedergeburt des Idealismus ist die Sehnsucht des Tages. Wir sind, wie Windelband die Lage schildert, auf der Suche nach einer Philosophie, die den geistigen Lebensgrund aller Dinge in einer unserer intellektuellen und emotionellen Lage entsprechenden Weise zu erfassen und auszuprägen sucht.

Eucken, der glänzende und tiefsinnige Denker, hat seine Methode das noologische Verfahren genannt, das weder die Welt noch die Seele zum Ausgang nimmt, sondern das Geistesleben von der Überzeugung aus, daß die Erfahrungen des Geisteslebens, die Tiefe der Wirklichkeit erschließend, dem Geistesleben eine Selbständigkeit geben, die uns in ihm über das Bloßmenschliche hinaus die Einheit alles geistigen Lebens nachweisen läßt. Das in der menschlichen Geistesgeschichte sich entwickelnde Geistesleben ist dann nicht aus den psychologischen Bedingungen zu begreifen, sondern aus den letzten Gründen der Welt. Das ist die von Hegel gesehene Aufgabe, den individuellen Geist aus dem objektiven und diesen aus dem absoluten Geist zu verstehen. Das ist sicher eine Zukunftsaufgabe der Philosophie.

Wie aber haben wir denn nun jene großen Systeme Platons und Spinozas, Hegels und Fechners und wie sie heißen mögen, zu werten? Gewiß, sie stehen jenseits der Wissenschaft, die Stellung zu ihnen ist ein Glauben. Darum ist keine Aussicht, daß der Streit der Weltanschauungen jemals geschlichtet werden wird. An die Stellungnahme zu den letzten Fragen, zu den entscheidenden Wertungen kann man nicht den Maßstab der Richtigkeit anlegen, sondern man fragt nach ihrer menschlichen und geschichtlichen Wirkung. Man fragt: Hat der Philosoph eine Seite der menschlichen Natur tiefer erfaßt und klarer offenbart als andere, hat er uns einen Zug im Sphinxgesicht des Lebens deuten können, hat er uns als überragende Persönlichkeit so in seinen Bann gezogen, daß von ihm Impulse auf uns ausgingen, und haben wir, diesen Impulsen nachgehend, eine Steigerung unseres Wertes erlebt, und hat sich diese Selbstwertung auch bewährt in dem Leben, dem wir nicht nur als Zuschauer gegenüberstehen, sondern in dem wir als Akteure mitspielen und doch zugleich als Kritiker ernst und unbeirrbar das eigene Spiel beurteilen? Aus dem Gedanken, daß hier Entscheidendes nicht gesagt werden kann, fließt die Toleranz in Glaubenssachen. Indem wir aber die Weltbilder der großen philosophischen Genies anschauend nacherleben, tritt die Philosophie in die Nähe der Kunst. Auch in dem Kunstwerk schauen wir ein Weltbild, das Weltbild, wie es von dem Genius geschaut ist. Das hat Schopenhauer klassisch ausgesprochen: „So soll die Philosophie allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strom, der die Wissenschaft trägt, zur feststehenden, ruhenden Kunst. Aussprechen soll sie, was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten, aus dem sie abgebildet ist. Wiederholen soll sie die Welt, welches das Geschäft jeder Kunst ist." So spiegeln die Systeme der großen Philosophen Weltbilder wider, wie die Kunstwerke. Und die Dichter, Künstler, Musiker und Philosophen, sie alle sagen uns: so ist die Welt. Aber der Philosoph ist nicht nur Künstler, er will gewertet sein nach seiner Wirkung in anderen, d. h. schließlich: er will sittlich gewertet sein.

Das Sphinxgesicht des Lebens aber hat die wie Ödipus vor ihm stehenden Rätselrater recht verschieden angeblickt. Der eine sah die klaren Züge der Weltvernunft und schuf seine Theodizee, der andere sah das hohnvolle, verzerrte Gesicht blindwaltender, grausamer Unvernunft, und er schuf das Weltbild des Pessimismus. Wird je ein Mensch das ganze Rätselgesicht deuten?

Aber in jeder Zeit treten gewisse Fragen in den Gesichtskreis der Menschheit, die sich selbst immer tiefer begreifen möchte. Wie gebannt schauen wir alle das Rätselbild an. Da kommt der eine Große und schaut da, wo wir wirres Durcheinander und verwirrenden Widerspruch sahen, die versöhnende Einheit. Er wird uns zum Führer, an ihm entzündet sich neues Persönlichkeitsleben in uns. Und ist er groß genug, dann mag wohl einmal ein Zeitalter in seinem Weltbilde ausruhen, ehe das rastlos fordernde Leben dem Menschengeist neue Aufgaben stellt.

Woran aber erkenne ich den mir entsprechenden Genius? Zu viele stehen mit ernster Forderung vor mir. Die Antwort kann nur lauten: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst." Um aber dem großen Geist zu gleichen, muß das Leben uns erst wie ihm ein Problem geworden sein. Nicht diese oder jene Frage des Daseins, sondern unser persönliches Leben. Von drei Ehrfurchten redet Goethe: von der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, von der Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, von der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist. Aus diesen drei Ehrfurchten aber „entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist". Diese Ehrfurcht vor uns selbst und die Erfahrung, daß wir nach den in uns liegenden Gesetzen zu einer Persönlichkeit werden sollen, gibt dem Großen und Sittlichen jenen Forderungscharakter. Wir sehen als das Ziel an, von innen heraus das Leben so werten zu können wie der in unseren Gesichtskreis getretene große Mensch. Vielleicht müssen wir auch diesen überwinden, vielleicht ist auch er nur eine Epoche für uns. Und darin liegt die Tiefe Nietzsches: „Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: ‚Siehe,' sprach es, ‚ich bin das, was sich immer selber überwinden muß.'" Diese Überwindungen, diese Wiedergeburten sind das schwerste Leiden, von dem das Leben der Größten redet:

Und solang' du das nicht hast,
dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
auf der dunkeln Erde.

„Wer sein Leben verlieret, der wird es finden."

Die Philosophie, die Weltanschauung sei die deine, in der du den

Persönlichkeitswert am höchsten steigerst, in der du geworden bist, der du bist. Damit ist gesagt, daß die Weltanschauung immer eine Aufgabe bleibt. Nach Platon gibt es zwei Arten von Wesen, die nicht philosophieren: „Keiner der Götter philosophiert, noch will er weise werden, denn er ist es, andererseits philosophieren auch die Unverständigen nicht, noch wünschen sie, weise zu werden. Was sind nun die Philosophen, wenn sie nicht die Weisen und auch nicht die Unverständigen sind? Es ist doch nunmehr auch einem Kinde klar, daß sie zwischen diesen beiden stehen." Nietzsche hat den Sehnsuchtsgeist unserer Zeit, ihre „waghalsige Glaubens- und Autoritätslosigkeit und zugleich ihr starkes Glaubens- und Autoritätsbedürfnis, ihre schmerzvollen Selbstquälereien und ihren heißen Durst nach Glück, ihre wehmütigen Verzichtleistungen und frivolen Abschüttelungen, ihre Vergeistigung und Verrohung, ihre Tapferkeit und Mutlosigkeit" (Volkelt) tief durchlebt. Nietzsche fragt: Wie finden wir uns selbst wieder? Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermeßlich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst. Deine wahren Erzieher und Bildner verraten dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist. Das ist die selige Sehnsucht der Seele, die Goethe mit dem Nachtfalter vergleicht, der in die Kerze fliegt. Die Sehnsucht, unser wahres Wesen zu ergreifen, treibt uns in das stille Heiligtum der Werke der großen Philosophen. In diesen Werken sind die möglichen Menschentypen in klassischer Form dargestellt. Und darum werden immer wieder Menschen in ihnen ihren Idealtypus erkennen. Das Ringen der Weltanschauungen ist so das Ringen um den höchsten Menschenwert.

Die philosophischen Grundprobleme.

A. Das Problem der menschlichen Erkenntnis.

Der naive Mensch, soweit er überhaupt über die Erkenntnis nachdenkt, ist der Ansicht, daß er in seinem Geist ein getreues Abbild der ihn umgebenden Wirklichkeit besitzt. Er glaubt die wirkliche Welt im Erkenntnisprozeß nach und nach immer getreuer zu wiederholen, so daß schließlich zwischen seinem Weltbild und der Welt volle Gleichheit bestehe. Es ist das der Standpunkt des

naiven Realismus. Aber dieser Standpunkt wird beim Erwachen erkenntnistheoretischer Besonnenheit schon durch die Tatsachen der Sinnestäuschungen und Träume erschüttert. Wir nehmen dann an, in diesen Fällen entsprächen den sinnlichen Wahrnehmungen keine Realitäten. Damit drängt sich das Problem von Schein und Sein uns auf. Wir suchen nach Kriterien, nach denen wir beides voneinander abgrenzen können. Wir beginnen zu fragen, wie denn eigentlich die Welt der Dinge in unser Bewußtsein gelange, ob wir denn auch sicher seien, daß die wirkliche Welt und ihr Bild in unserem Bewußtsein übereinstimmten. Zu diesen Fragen ist daher ganz naturgemäß der menschliche Geist überall da gekommen, wo er überhaupt zum philosophischen Nachdenken geneigt ist. So weiß die Geschichte der Philosophie aller Völker von zum Teil recht naiven Antworten auf diese Fragen zu erzählen.

Brennend aber mußten diese Fragen werden, als beim Beginn der Neuzeit der Zusammenbruch des mittelalterlichen Weltbildes den Menschengeist vor die ungeheure Aufgabe stellte, aus eigener Kraft die zertrümmerte Welt wieder aufzubauen. Erschüttert war die Zuversicht, daß die Offenbarung der Bibel unanfechtbare Erkenntnis auf übernatürliche Weise offenbare; erschüttert war durch das mathematisch-naturwissenschaftliche Denken das Zutrauen zur sinnlichen Wahrnehmung, stand doch das Weltbild der Naturwissenschaft in offenbarem Widerspruch zum Augenschein, lehrte doch die Physik, daß Farben, Töne, Geschmack, daß alle die „sekundären Eigenschaften" nicht den Dingen selbst zukämen, sondern durch unsere Sinne erzeugt würden. Dann bilden wir also doch die Welt nicht ab, wie sie ist; sondern wir erzeugen durch die Art, wie wir auf die Reize der Welt durch unsere Sinne reagieren, ein Bild der Welt, das keinen Anspruch mehr erheben kann, die wirkliche Welt getreu widerzuspiegeln. Diese Einsicht zwingt nun zu zwei Fragen: 1. wie entsteht unsere Erkenntnis? 2. welche Gültigkeit kommt ihr zu?

Über zwei Kräfte aber verfügt der Menschengeist, wenn er Erkenntnis begründen will: über die sinnliche Wahrnehmung und über das Denken. Man kann versuchen, die Erkenntnis zu erklären aus der Einwirkung der Welt auf die Seele. „Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des mensch-

lichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reich der Welt." (Bacon.) Das ist der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Empirismus.

Die wahre Natur der Dinge kann nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erkannt werden. „Was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr." (Descartes.) Das ist der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Rationalismus.

Der Widerstreit dieser Ansichten fordert eine kritische Untersuchung über die jedem eigentümlichen Wahrheitsmomente. Das ist die Aufgabe des erkenntnistheoretischen Kritizismus.

I. Wie ist Erkenntnis möglich?

(Empirismus, Rationalismus, Kritizismus.)

1. Der Empirismus beantwortet die Frage: wie ist Erkenntnis möglich? mit dem Wort: durch Erfahrung. Locke, sein klassischer Begründer, sagt: „Man zeige mir ein Vorstellungselement, das aus einer andern Quelle stammt als der Wahrnehmung, der äußeren (der Sensation) oder der inneren (der Reflexion); man zeige mir unter allen übrigen Vorstellungen eine, die nicht aus jenen Vorstellungselementen entsteht." Wenn ich also den Inhalt meines Bewußtseins in seine Elemente zerlege, so erhalte ich gewisse Elementarvorstellungen, gewissermaßen Buchstaben, aus deren Zusammensetzung jeder Bewußtseinsinhalt entsteht, wie jedes Buch aus den Buchstaben. Die Seele ist dann wesentlich nur der Raum, in dem diese Zusammensetzung vor sich geht; sie ist das weiße Blatt, das von der Erfahrung beschrieben wird, die Dunkelkammer, die durch ihre Öffnungen, die Sinne, Bilder von außen in sich aufnimmt. Damit wird die Seele alles ursprünglichen Inhaltes, aller „angeborenen Ideen" entkleidet. Es ist nichts in der Seele, was nicht vordem in den Sinnen gewesen wäre. Freilich muß Locke im Verlauf seiner Untersuchung der Seele gewisse Tätigkeiten zuschreiben, die Fähigkeit, die Eindrücke festzuhalten und sie zu verarbeiten. Der Empirismus wird darum festzustellen haben, welche Mitwirkung dem Geist beim Erkenntnisprozeß zukommt. Wenn Locke der Seele die Fähigkeit zugesprochen hatte, äußere Eindrücke und innere Wahrnehmungen durch besondere Vermögen, die Sensation und Reflexion, aufzunehmen, so muß diese Zweiheit von Vermögen zu dem Versuch reizen,

das eine Vermögen aus dem andern herzuleiten, um ein einfaches Erkenntnisprinzip zu gewinnen.

Der Sensualismus will allen Bewußtseinsinhalt lediglich aus der sinnlichen Wahrnehmung erklären. Wenn eine Marmorstatue allmählich mit den fünf Sinnen begabt wird, dann wird sie nach Condillacs Meinung aus diesen Sinneswahrnehmungen die volle menschliche Erkenntnis gewinnen. Noch einen Schritt weiter geht in der Vereinheitlichung der Materialismus. Er versucht die Sinnesempfindungen, die psychischer Natur sind, als physisch, d. h. als Erregungszustände körperlicher Organe zu begreifen, also letzten Endes als Bewegungen der Materie.

Nun ist aber der Satz, Empfindung sei Bewegung, in sich selbst widerspruchsvoll. Die physikalische Bewegung und subjektive Bewußtseinszustände liegen nicht in derselben Ebene, sie sind unvergleichbar. Man kann die psychischen Innenzustände auch nicht als Eigenschaften der Materie begreifen. Jedes Atom ist seiner Definition nach Träger chemisch-physikalischer Kräfte. Mit Haeckel von Seelenzuständen des Atoms zu sprechen, bezeichnet Wundt mit Recht als Dichtung und Mythos. Gibt es aber unter den Atomen nur Unterschiede der Quantität, so kann eine Summe von Atomen nicht mit einemmal Empfindungen bekommen. Weder einzelne Atome noch Organisationen von Atomen haben Innenzustände. Der Materialist darf schließlich auch nicht sagen, die Bewegung der Atome erzeuge Empfindung. Es könnte dies nur heißen, die physikalischen Energien setzten sich in psychische Energien um. Wie sich Elektrizität in Wärme verwandle, so verwandle sich chemische Energie in psychische Energie. Diese Ansicht vertritt, wenn auch in vorsichtiger Formulierung, Ostwald. Es ist aber offenbar eine sinnlose Rede vom Bewußtsein eines energetischen Vorganges zu reden. Geistige und physische Energien sind wesensverschieden. Jeder physikalische Vorgang ist räumlicher Natur. Unsere Innenzustände, unser Denken, Wollen, Fühlen sind unräumlich. Kein Lehrbuch der Physik wird daher unter den Formen der Energie diese psychischen Energien aufführen. Die dogmatische Behauptung, geistige Energie sei eine neben den anderen Energien, fördert daher das Erkenntnisproblem ebensowenig, wie die dogmatische Behauptung, die physikalischen Elemente empfänden Liebe oder Haß zueinander, die chemischen Probleme fördert. Es ist,

wie Windelband treffend sagt, metaphysischer Dilettantismus, der mit verschiedenen Bedeutungen des Wortes Energie sein Spiel treibt.

Von Locke zweigt aber noch eine andere Gedankenreihe ab, die ebenfalls empiristisch ist, die ebenfalls auf ein Erkenntnisprinzip zurückgeht, und zwar auf die Reflexion Lockes.

Auch für Berkeley sind die Empfindungen die Elemente unserer Erkenntnis. Aber diese Empfindungen sind psychischer Natur, oder wie man damals dafür sagte, sie sind Ideen. Darum nennt man diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt Idealismus. Hatte der Sensualismus aus der äußeren Erfahrung den Bewußtseinsinhalt erklären wollen, so versucht Berkeley aus der inneren Erfahrung die Wirklichkeit zu verstehen. Von der unbestreitbaren Tatsache ausgehend, daß die Welt mir nur als Inhalt meines Bewußtseins, als meine Vorstellung gegeben ist, schreitet Berkeley zu der Behauptung fort, daß die Welt „nur" meine Vorstellung sei, daß ihr keine Existenz an sich zukomme. Eine Kirsche ist nichts anderes als ein Komplex von Empfindungen, die ich darum, weil ich diese gleichzeitig habe, als ein „Ding" bezeichne.

Die logische Konsequenz dieses Standpunktes wurde die ungeheuerliche Lehre des Solipsismus (solus ipse = allein das Selbst), nach der es nur das erkennende Ich gibt, und alles andere dessen Vorstellung ist. Berkeley bemerkt aber richtig, daß das Eintreten der sinnlichen Wahrnehmungen von meinem Willen unabhängig ist, daß die sinnlichen Wahrnehmungen vielmehr nach einer naturgesetzlichen, von mir ganz unabhängigen Notwendigkeit eintreten. Er behauptet nun, dieser naturgesetzliche Zusammenhang sei ein Bewußtseinsvorgang in Gott. Damit verläuft seine Lehre in dogmatische Behauptungen.

Wesentlich fortgebildet und vertieft wird der Empirismus durch Hume. Alle Tatsachenerkenntnis beruht auf Erfahrung. Aber worauf beruht die Erfahrung? Erfahrung kommt dadurch zustande, daß ich von der Wirkung auf die Ursache schließe, also auf dem Kausalgesetz. Gegeben ist mir die scheinende Sonne und der warme Stein, ein Nacheinander zweier Wahrnehmungen. Mit welchem Recht sage ich: die Sonne erwärmt den Stein? Mit welchem Recht behaupte ich dies auch für die Zukunft? Zweifellos überschreite ich mit diesem Satz die Erfahrung. Denn in der Erfahrung ist mir nur das zeitliche Nacheinander gegeben, niemals

aber das kausale Durcheinander. Gegeben ist mir auch nur die Gegenwart. Und es ist eine keineswegs sichere, sondern höchstens wahrscheinliche Behauptung, daß es in der Zukunft ebenso sein wird, wie es bisher war. Die Erfahrung vermag also unserer Erkenntnis den Charakter von Notwendigkeit nicht zu geben. Es liegt in der Erfahrungserkenntnis eben keine logische Notwendigkeit vor. Ich kann jeden Erfahrungssatz negieren, ohne einen logischen Fehler zu begehen. Der Satz „die Sonne wird morgen nicht aufgehen" ist logisch einwandfrei. Unsere Tatsachenerkenntnis schöpft die uns einleuchtende Sicherheit aus der eigentümlichen Organisation unseres Seelenlebens, es ist für uns eine psychologische und letzten Endes biologische Notwendigkeit, daß wir das zeitliche Nacheinander unter bestimmten Verhältnissen als ein Kausalverhältnis auffassen. Ein wissenschaftliches Recht haben wir hierzu nicht. Unsere Tatsachenerkenntnis reicht für unsere Lebenszwecke aus, Wissenschaft begründet sie nicht. Damit läuft der Empirismus in Skeptizismus aus. Das hiermit neu und ernst gestellte Erkenntnisproblem löst der Kritizismus Kants.

Der nachkantische Empirismus hat den Berkeleyschen Idealismus wesentlich vertieft, seines dogmatischen Unterbaues entkleidet und ihn zur Philosophie der reinen Erfahrung fortgebildet. Die verschiedenen Vertreter dieses Standpunktes sind darin einig, daß es keinen Sinn habe, von einer Realität der Welt außerhalb unseres Bewußtseins zu reden. Die Frage nach dem Ansich der Dinge ist ein Scheinproblem. Eine Realität außerhalb unseres Bewußtseinszusammenhanges ist eine widerspruchsvolle Annahme, denn wenn wir sie denken, so ist sie doch eben ein Denkprozeß und nichts vom Denken Unabhängiges. Nur von dem uns wirklich Gegebenen, unserem Bewußtseinsinhalt, haben wir Gewißheit, alles andere sind unnütze Annahmen, die uns nur verwirren und belasten und unser Denken unzweckmäßig gestalten.

2. **Der Rationalismus** leitet die Erkenntnis aus dem Denken, aus der Vernunft ab. Sein klassischer Vertreter in der griechischen Philosophie ist Platon. Von der in stetem Wechsel befindlichen Erfahrungswelt ist kein Wissen, sondern nur trügerisches Meinen möglich. Wahres Wissen ist nur möglich von dem wahren, wechsellosen Sein der Dinge, den Ideen, den Urkräften, die hinter der Erfahrungswelt als das wahre Wesen der Dinge ein

ewiges, unveränderliches Reich bilden. Nur der Philosoph kennt diese Ideen. Er erkennt sie, wenn er sie im Denken erfaßt. Er kann dies tun, weil die Seele, die selbst ewig ist und dem Ideenreich entstammt, die Erkenntnis der Ideen in der Anlage, potentiell besitzt. Darum ist alles Lernen nur ein Wiedererinnern. Der Mensch wird sich im Philosophieren seines ursprünglichen Erkenntnisbesitzes bewußt. Weil die Seele hiernach einen ursprünglichen Besitz von vornherein (a priori) hat, bezeichnet man diese Anschauung auch als Apriorismus.

Zu Beginn der modernen Philosophie wird der Rationalismus oder Apriorismus von Descartes verkündet. Auch bei dem radikalsten und prinzipiellsten Zweifel bleibt doch die eine Tatsache unbezweifelbar bestehen: „ich denke, also bin ich". Nur das ist wahr, was ich mit gleicher Klarheit und Notwendigkeit denke. Ich denke aber mit gleicher Notwendigkeit das Dasein Gottes. Da ich die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens, als ich es selbst bin, habe, ich selbst aber die Ursache des Vollkommeneren nicht sein kann, habe ich die Vorstellung des Vollkommeneren als angeborene Idee von Gott selbst, der darum, weil er auf mich wirkt, existiert. Ist aber Gott, zu dessen Vollkommenheit die Wahrhaftigkeit gehört, die Ursache meines Denkens, so darf ich meinem klaren Denken vertrauen. Mein Denken ist die Quelle sicherer Erkenntnis. Die Mathematik, die ich rein aus meinem Denken schöpfe, ist das klassische Vorbild dieser klaren Erkenntnisweise.

Schon Platon hatte in einem Dialog zum Beweise für das a priori unserer Erkenntnis aus einem Sklaven einen mathematischen Lehrsatz herausgelockt. Und in der Tat, die ganze Mathematik können wir aus uns selbst herleiten. Die Wahrheit der mathematischen Sätze stammt nicht aus der Erfahrung, sie ist a priori gewiß. Ich abstrahiere einen mathematischen Satz nicht aus der Erfahrung, indem ich etwa an hundert oder tausend Dreiecken die Summe der Winkel berechne, sondern der mathematische Satz erhält durch den logischen Beweis sofort den Charakter der Notwendigkeit, d. h. er ist a priori gewiß. Dieser mathematische Apriorismus wird nun schon von Descartes, dann aber von Spinoza auch als metaphysischer Apriorismus verwandt, und nach dem Vorbilde der Mathematik wird aus Definitionen und Grundsätzen durch logisches Denken ein Weltsystem abgeleitet.

So wird Spinozas Ethik, die er selbst als nach geometrischer Weise dargestellt bezeichnet, der klassische Typus rationalistischer Erkenntnistheorie. Er sagt: Wenn man die gesamte Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffe, so würde man alles ebenso notwendig finden wie sämtliche Sätze der Mathematik. Er leitet daher aus einem obersten Prinzip deduktiv, Schritt für Schritt fortschreitend, durch eine Kette von Folgerungen die Dinge her. So muß denn Spinoza wie Platon die aus der Erfahrung stammende Erkenntnis gegenüber der aus dem Denken stammenden als minderwertig bezeichnen. Nur die Ideen, deren alleinige Ursache unsere denkende Natur ist, sind klar und adäquat, die Erkenntnis, die der Empirismus allein anerkennt, ist nach Spinoza notwendig verworren und inadäquat. Leibniz hat dann den Apriorismus auf die Spitze getrieben in seiner Behauptung, daß alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme angeborene Ideen seien, daß sie alle aus unserem Geist hervorgehen. Gewiß behauptet er nicht, daß schon das neugeborene Kind die von Descartes als angeboren bezeichneten Begriffe wie Substanz, Gott, Denken, Ausdehnung besitze, sondern er lehrt und hat damit ein bedeutsames Gebiet für die Philosophie erschlossen, daß diese angeborenen Ideen latent, unbewußt, potentiell, keimartig in uns lägen, und beruft sich Locke gegenüber auf die Tatsache notwendiger und allgemein gültiger Wahrheiten in der Logik und Mathematik, die jedem, der sie verstanden hat, sofort einleuchten. Er sagt, seine Lehre damit klar erleuchtend: „Die notwendigen Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entspringen nicht aus ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewußt zu werden." Aber das alles muß entwickelt werden. Die Sehkraft ist uns angeboren, aber nicht das Sehen, die Muskelkraft, aber nicht das Gehen. So seien dem Geist die Vorstellungen angeboren wie dem Körper die Organe, d. h. der menschliche Geist ist weder unmittelbare Erkenntnis noch eine unbeschriebene Tafel, sondern er ist Anlage zur Erkenntnis. Ich zitiere einen charakteristischen Satz Leibnizens: „Die Erfahrung ist notwendig, um die Seele zu gewissen Gedanken zu bestimmen und auf die Ideen in uns aufmerksam zu machen. Aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenster? Gleicht sie Schreibtafeln? Ist sie wie Wachs? Offenbar machen alle, die so von der Seele denken, die-

selbe eigentlich zu einem körperlichen Wesen. Man wird mir den alten Grundsatz der Schule entgegenhalten: es ist nichts in der Seele, was nicht aus den Sinnen kommt. Doch davon muß man die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen." So gewiß in diesen Sätzen entwicklungsfähige Wahrheiten liegen, so kommt doch auch Leibniz schließlich auf eine dogmatische Behauptung hinaus. Zwischen der aus der Erfahrung stammenden Erkenntnis, die er wie Spinoza „verworren" nennt, und der spekulativ gewonnenen klafft auch bei Leibniz eine unüberbrückbare Kluft, die er allerdings auszufüllen versucht mit der Lehre, daß die empirische Erscheinungswelt durch das metaphysische Wesen der Dinge bedingt sei, also ein Widerspruch zwischen Sein und Denken nicht bestehen könne. Es ist klar, daß wir hier uns diesseits des kritischen Standpunktes befinden.

Wer mit dem rigorosen Rationalismus, darin hat Eduard Zeller recht, annimmt, daß das Wissen unserem Geiste von Hause aus innewohne und höchstens vermittels der Erfahrung sich in ihm entwickele, nicht durch die Erfahrung sich erzeuge, der wird darauf ausgehen müssen, alle Wahrheit aus den in ihm liegenden Ideen abzuleiten, die sich nur durch das reine Denken und die davon abgezogene Selbstbetrachtung finden lassen, d. h. er wird in die Bahnen der apriorischen Konstruktion Fichtes, Schellings, Hegels einlenken müssen. Er wird aber dann zugeben, daß er sich ebenso wie der reine Empirismus der Erkenntnis gegenüber dogmatisch verhält.

3. Der Kritizismus. Überblicken wir die Geschichte des in Materialismus, Idealismus, Skeptizismus auslaufenden vorkantischen Empirismus und die Geschichte des in Dogmatismus verlaufenden Rationalismus, so verstehen wir, wie mit der kritischen Philosophie Kants, die Liebmann mit Recht einen geschichtlichen Knotenpunkt nennt, eine „philosophische Peripetie ersten Ranges" sich vollzieht. Aus dem Entweder — Oder der widersprechenden Standpunkte macht Kant ein Sowohl — Als auch. Es gibt keine Vorstellung, die nicht das Produkt des empirischen und apriorischen Faktors wäre. Ihren Inhalt erhält die Vorstellung aus der Empfindung, die wir als den Stoff, der später herankommt, d. h. als das a posteriori bezeichnen. Die Form, die diese Empfindung zur Vorstellung macht, ist apriorischer Besitz des Geistes. Der Empirismus hat recht mit seinem Satz: alle Vorstellungen kommen aus der Erfahrung. Der Rationalismus hat darin recht, daß sie ein Produkt des Geistes sind.

Daß die Empfindungen das a posteriori unserer Erkenntnis sind, ist leicht zu verstehen. Was ist nun aber nach Kant das a priori, d. h. der von vornherein gegebene Vernunftbesitz, der mit dem a posteriori zusammen wirkliche Erkenntnis als Resultat ergibt? Angeborene Ideen können das Wesen des a priori nicht ausmachen. A priori sind gewisse Anschauungsformen und Denkformen, a priori ist die Form, die wir dem a posteriori geben. Unser Geist besitzt gewisse Vorstellungsgesetze, nach denen wir die Empfindungen zu sinnlichen Bildern verknüpfen. Als die Anschauungsformen a priori nennt Kant Raum und Zeit, als Denkformen a priori die Kategorien, d. h. gewisse Stammbegriffe, als deren beherrschenden Schopenhauer den Begriff der Kausalität nachgewiesen hat, so daß wir Kants Lehre dahin zusammenfassen: indem wir das a posteriori, die Empfindungen, räumlich und zeitlich anordnen und nach dem Gesetz der Kausalität verbinden, entsteht durch die Tätigkeit unseres Geistes die uns umgebende Welt. Wir schaffen aus dem Rohstoff der Empfindungen die Welt um uns her.

Wir ziehen daraus die Konsequenzen. Unsere Welt, als von uns verarbeitete Empfindungen, existiert nur als unser Bewußtseinsinhalt, d. h. unsere Welt ist Erscheinung. Was sie etwa an sich sein mag, ist eine andere Frage. Gegeben ist sie nur als Erscheinung. Die Lokalisierung der Empfindungen im Raum, die den Dingen zugeschriebenen primären Eigenschaften, alles ist nur unsere Vorstellung. Die Welt ist mir schlechterdings nur gegeben als nach den Gesetzen meines Geistes geformter Bewußtseinsinhalt. Mag ich von hier aus Rückschlüsse auf die Welt an sich machen, welche ich will, gegeben ist mir die Erfahrungswelt nur als Bewußtseinsinhalt. An dieser Tatsache ändert der Nachweis der Biologie und Psychologie, wie im Menschen in sehr allmählichem Prozeß die Erkenntnis tatsächlich entstanden ist, nichts. Besonders Riehl hat gezeigt, daß die biologisch-psychologische Lösung des Erkenntnisproblems die kritische Betrachtungsweise nicht beeinflußt. Er sagt mit Recht: „Gesetzt, das Ziel der Psychologie wäre erreicht und die Entwicklung der Erfahrung dargelegt, so stünden wir noch vor der entschei-

denden Frage, der kritischen Frage nach der objektiven Notwendigkeit unserer Erkenntnisse. Die Organisation unseres Geistes wäre wohl aufgedeckt, das Spiel seiner Kräfte gezeigt und der Anteil des Subjektes an der Erwerbung der Erfahrung bestimmt." Fragen wir aber nach der Gültigkeit der Erkenntnisse ungeachtet ihres subjektiven Ursprunges, stellen wir Kants Frage, wie Elemente unseres Denkens a priori und gleichwohl objektiv gültig sind, so kann diese Frage nur der kritische Standpunkt beantworten, da der empirische Psychologismus keinesfalls einen Teil unserer Erkenntnis als notwendig und absolut gültig bezeichnen kann. Ich übernehme ein treffendes Beispiel Külpes. Der Chemiker, der einen gegebenen Stoff analysiert, ist in der gleichen Lage wie der Kritizist. Wo und woher die Elemente, die er darin findet, in die Verbindung hineingekommen sind, vermag er nicht anzugeben. Diese tatsächliche Entstehung einer Verbindung kann für den Geologen von Interesse sein, und dessen Schilderung gleicht der Tätigkeit der Empiristen, d. h. hier der des Biologen und Psychologen. Die psychologische Analyse kann niemals den Wert der Erkenntnis feststellen.

Wir stellen hier, ehe wir nach der Gültigkeit unserer Erkenntnis fragen, die eigentümliche Aufgabe der Erkenntnistheorie, der Logik und der Psychologie hinsichtlich unserer Erkenntnis fest. Die Erkenntnistheorie, so hat Eduard Zeller ihre Aufgabe klassisch festgestellt, untersucht die Bedingungen, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und bestimmt hiernach, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist. Die Logik ist die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens. Sie handelt von den formalen Voraussetzungen gültiger Urteile, sie ist also eine Wissenschaft vom Sollen, d. h. eine normative Wissenschaft. Daraus folgt, daß beide Wissenschaften kein Ziel der Psychologie sein können. Denn die Frage, inwiefern unsere Urteile den Forderungen der Wahrheit, Wahrscheinlichkeit usf. genügen, ist durch den Nachweis (der Psychologie), unter welchen Bedingungen diese Urteile wirklich werden, in keiner Weise herbeizuführen. Ein anderes ist die psychologisch entwicklungsgeschichtliche Behandlung der Erkenntnis, ein anderes die erkenntnistheoretische, ein anderes die logische.

Hat die erkenntnistheoretische Analyse unserer Erkenntnis, die der Kritizismus unternahm, ergeben, daß unsere Erkenntnis uns als Bewußtseinsinhalt gegeben ist, der das Produkt der a priori gegebenen Anschauungsformen und der Denkformen und der a posteriori hinzukommenden Empfindungen ist, so wird die Frage bedeutsam:

II. Welche Geltung kommt unserer Erkenntnis zu?

(Dogmatismus, Skeptizismus, Pragmatismus, Kritizismus.)

Das Vertrauen, daß wir die Wirklichkeit erkennen können, wie sie ist, der Dogmatismus, wird durch Sinnestäuschungen, durch Irrtümer, durch das Erwachen unlöslicher Fragen leicht erschüttert. Er ist die naivste Auffassung von der Leistungsfähigkeit des Denkens. Er tritt aber auch als das stolze Bewußtsein rationalistischer Denker wie Spinoza auf, im Denken ein unbegrenztes Mittel zur Erkenntnis zu besitzen. Seit Kant kann dieser nur noch vom Materialismus festgehaltene Dogmatismus für das philosophische Denken als endgültig erledigt angesehen werden.

Der Skeptizismus, dessen Geschichte R. Richter geschrieben hat, verneint jede Gültigkeit unserer Erkenntnis. Daß er in seiner radikalsten Form sich selbst aufhebt, ist leicht zu sehen. Wenn er sagt: es gibt keine gültigen Urteile, so hat er doch eben ein gültiges Urteil aussprechen wollen, d. h. er hat sich selbst vernichtet, da er zum Beweise seiner Behauptung gerade das tun mußte, was er als möglich verneinte. Sehr viel schwieriger ist die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus in der Form des Relativismus, der alles, was wir Wahrheit nennen, als ein Resultat biologischer Anpassung auffaßt, indem die der Menschheit nützlichen Gehirnvorgänge sich nach dem Gesetz der Auslese entwickelten. Erkenntnis ist dann kein unbedingter, sondern nur ein bedingter Wert. Diese in verschiedenen Nuancen heute vorgetragene Anschauungsweise, die Windelband treffend Hominismus nennt, weil Wahrheit als Wirklichkeit sub specie hominis betrachtet ist, dieser Relativismus geht auf Hume zurück. Hume sagt: „So ist die Gewohnheit die große Führerin im menschlichen Leben. Dieses Prinzip ist es allein, das unsere Erfahrung uns nutzbringend gestaltet und uns für die Zukunft eine Kette gleichartiger Ereignisse erwarten läßt, wie die in der Vergangenheit aufge-

tretenen. Ohne den Einfluß der Gewohnheit blieben wir gänzlich in Unwissenheit über jede Tatsache, die über das unmittelbar dem Gedächtnis und dem Sinne Gegenwärtige hinausweist. Wir würden niemals die Mittel den Zwecken anzupassen wissen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Erzeugung irgendeiner Wirkung anzuwenden verstehen. Es wäre mit einmal mit allem Handeln und mit dem besten Teil geistiger Arbeit vorbei." So kann denn James in der Tat den Pragmatismus einen neuen Namen für alte Denkmethoden nennen. Und meint Nietzsche nicht eben dies, wenn er in „Jenseits von Gut und Böse" sagt: „Die Falschheit eines Urteils ist noch kein Einwand gegen ein Urteil. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist, und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind, daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben wäre." Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn!

Was hier Nietzsche radikal ausspricht, ist nun in das Gesetz von der Ökonomie des Denkens gefaßt worden. Dieses von Avenarius und Mach formulierte Gesetz sieht den Wert der Denkfunktionen in der Kraftersparnis, mit der sie uns ermöglichen, uns in der Wirklichkeit zurechtzufinden. Der Zweck der Wissenschaft ist dann, Erfahrungen zu ersparen. Petzoldt faßt dieses Gesetz dahin zusammen: Wer im lebendigen Besitz von Begriffen und Regeln ist, erspart sich das gedächtnismäßige Festhalten zahlloser Einzelfälle. Er weiß in allen Lagen, die jenen Begriffen entsprechen, wie er sein theoretisches und praktisches Verhalten einzurichten hat, auch ohne daß er sich an bestimmte frühere Fälle derselben Art erinnert; er braucht nicht alle Möglichkeiten durchzudenken, oder gar erst Versuche zu machen, um das richtige Verhalten zu ermitteln, sondern kann alle geistige Kraft, die dazu erforderlich würde, sparen.

Man kann diesen ökonomischen Wert der Wissenschaft anerkennen, ohne doch biologisch angepaßtes und gültiges Denken gleichzusetzen. Wundt hebt mit Recht hervor, daß der Befehl dieses Gesetzes, unter möglichen Verknüpfungen die einfachste zu wählen, doch eben verschiedene Verknüpfungen voraussetzt und einen Wertmaßstab an diese Verknüpfungen legt, der a priori behauptet, daß die einfachste Deutung auch die objektiv richtigste sei! Und Riehl trifft das Richtige, wenn er diese Denkökonomie eine biologische Hypothese nennt, die logischer und erkenntnistheoretischer Beurteilung unterworfen werden müsse.

Wir werden damit wieder vor die Aufgabe gestellt, die Kant an sich stellte, als ihm an Hume die Aufgabe der Erkenntnistheorie aufging. Alle unsere Urteile sind zunächst nur subjektiv gültige Wahrnehmungsurteile. Will ich aber über die bloße subjektive Wahrnehmung hinaus ein Erfahrungsurteil aussprechen, so verlange ich, daß die Verbindung der Begriffe in diesem Urteil unter einer Bedingung stehe, die sie allgemein gültig macht, so daß es nicht nur eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes selbst ausgedrückt wird. Ist das der Fall, so müssen alle Urteile über diesen Gegenstand übereinstimmen, d. h. sie sind objektiv gültig. Die Frage ist: wie wird aus Wahrnehmung Erfahrung? Kant will diese Frage nicht psychologisch verstanden wissen, wie die Erfahrung im einzelnen Menschen entsteht, sondern wodurch sie sich als gültig oder objektiv erweist. Die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteile entsteht aber dadurch, daß ich durch das Denken die Wahrnehmungen nach bestimmten, der Vernunft a priori eigenen Gesetzen verknüpfe. Es gibt reine oder allgemeine Naturgesetze, die die Bedingungen angeben, nach denen Erscheinungen verknüpft werden müssen, um Erfahrung zu werden. Welche Kausalbeziehung im einzelnen Fall vorliegt, ist eine Frage der empirischen Naturwissenschaft, deren Gesetze immer nur provisorisch sind, weil stets neue Erfahrungen gemacht werden können. Daß aber in jedem Falle eine Kausalbeziehung vorliegt, ist eine Denknotwendigkeit, ein Gesetz der reinen Naturwissenschaft, dessen Gültigkeit absolut ist. Da also die Gültigkeit der Erfahrung auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, kann Kant sagen: der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt also in uns selbst, d. h. in unserem Verstande, und die allgemeinen Gesetze der Natur müssen wir nicht von der Natur entnehmen, sondern Natur wird in ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu verstehen sein. Die Objekte werden lediglich durch den Verstand bestimmt nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, „und

so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze faßt und dadurch erst Erfahrung zustande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu tun, die ist sowohl von den Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung."

Herbert Spencer hat den Standpunkt gegenüber dem Ding an sich, um dessen Erkennbarkeit sich die Erkenntnistheorie nach Kant bemüht, einmal klar im Sinne Kants ausgesprochen: „Der natürliche Menschenverstand behauptet die Existenz einer Realität. Die objektive Wissenschaft beweist, daß dieselbe nicht so beschaffen sein kann, wie wir sie dachten; die subjektive Wissenschaft zeigt, warum wir sie nicht denken können, wie sie ist und doch genötigt sind, sie als existierend zu denken; und die Religion findet, daß diese Behauptung von einer in ihrer Natur völlig unerforschlichen Realität im wesentlichen mit ihrer eigenen völlig zusammenfällt."

Die von Kant beeinflußten Denker bekennen sich vielfach zum Agnostizismus, zur Unerkennbarkeitslehre, d. h. sie halten eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt an sich für unmöglich, ohne eine solche Welt leugnen zu wollen. Andere, die Anhänger des Positivismus, leugnen eine Welt an sich überhaupt und beschränken sich auf die von den positiven Wissenschaften erarbeitete Erkenntnis der Gesetze unserer als Bewußtseinsinhalt gegebenen Wirklichkeit. Wieder andere sind der Ansicht, daß wir auf Ansichten, Hypothesen, Meinungen über das außerhalb unseres Bewußtseins Gelegene nicht verzichten können, daß wir vielmehr es als eine logische Verstandespflicht betrachten müssen, diese Ansichten über die Welt an sich, über das Wesen der Dinge miteinander zu vergleichen, sie auf ihre Glaublichkeit zu untersuchen und an den Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung abzumessen. Liebmann, der diesen Standpunkt vertritt, gibt ihm den Namen der kritischen Metaphysik.

B. Die metaphysischen Probleme.

I. Das ontologische Problem.

Die kritische Metaphysik beruft sich mit Recht auf das unabweisbare Bedürfnis des Menschengeistes, über das Wesen der Welt an sich, über ihren letzten Grund und Zweck, über den Sinn des Lebens, über alle dunklen Rätselfragen des Daseins Klarheit zu gewinnen. Weil alle großen philosophischen Systeme aus dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen entsprossen sind, kann man die metaphysischen Probleme als die philosophischen Hauptprobleme bezeichnen, wenn auch moderne Denker sie als Scheinprobleme, als falsch gestellte Fragen, als einem überwundenen Stadium des Menschengeistes angehörend, aus der Philosophie und Wissenschaft verweisen.

Wie die praktische Weltansicht in der Erkenntnis kein Problem sah, so gibt sie auch auf die Frage nach dem Wesen des Wirklichen naiv eine Antwort, die ihr ganz selbstverständlich zu sein scheint. Sie nimmt an, daß das, was wir in den Sinneswahrnehmungen wahrnehmen, so, wie wir es wahrnehmen, wirklich gegeben ist. Aber schon in den primitivsten Regungen des Menschengeistes, der, durchdrungen von dem Gefühl unbedingter Abhängigkeit des Eigenlebens von überragenden Gewalten, dem Schauer des Ungewohnten, Erhabenen sich hingibt, entsteht mit dem Mythos die Ahnung des übermenschlichen und damit „ein dauernder Quellpunkt allen höheren Lebens" (Glogau). In einem von der Völkerpsychologie und der Geschichte der Religion und Philosophie darzustellenden Prozeß bildet sich allmählich das Bedürfnis nach einer theoretischen Weltansicht heraus. Wundt hat dies Bedürfnis auf eine Organisation unseres Geistes zurückgeführt. Unser Denken besitzt als ein allgemein gültiges Gesetz die Verbindung der Begriffe nach Grund und Folge. Damit ist ihm die Möglichkeit gegeben, über einen gegebenen Erfahrungsinhalt hinauszugehen. Da nun der Inhalt unserer Erfahrung stets ein begrenzter ist, so bleibt der Fortschritt von Gründen zu Folgen und der Rückgang von Folgen zu Gründen so lange gleichfalls ein beschränkter, als er gegebene Erfahrungen in Verbindung setzt. Weil nun aber die Forderung der Allgemeingültigkeit die Anwendung des Satzes vom Grunde auf alle möglichen Erfahrungen, nicht bloß auf die wirklich

vollzogenen in sich schließt, so wird jener Fortschritt zu einem unbegrenzten, indem für unser Denken die Nötigung entsteht, jedesmal für gewisse Anfangs- und Endpunkte der Erfahrungsreihen die zugehörigen Glieder außerhalb der wirklichen Erfahrung zu suchen. In der Mathematik ist diese Transzendenz durchaus heimisch. Aber auch die philosophische Transzendenz ist auf dieser Grundlage des Satzes vom Grunde möglich. So wird unsere Vernunft durch den ihr immanenten Trieb der unbegrenzten Verbindung des Gegebenen mit seinen Voraussetzungen genötigt, ins Transzendente fortzuschreiten.

In unserer Erfahrung zeigt sich aber sofort ein schroffer Gegensatz. Jede Erkenntnis setzt ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt voraus. Dieser Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt wird auch formuliert als Erkennen und Welt, als das Denken und das Sein, als Gedanke und Kraft, als Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur, das Transzendente der Selbstwahrnehmung und das Transzendente der Sinneswahrnehmung. Entweder leite ich nun das Transzendente der Selbstwahrnehmung von dem der Sinneswahrnehmung her, den Geist aus der Materie, das Denken aus dem Sein, dann bin ich Materialist. Oder ich leite die Materie her aus dem Geist, das Sein aus dem Denken, dann bin ich Idealist oder Spiritualist, oder ich fasse beides, Geist und Materie, keins aus dem anderen herleitend, auf als hervorgegangen aus einem dritten, absolut Transzendenten, dann bin ich transzendenter Monist. Erkenne ich dagegen an, daß die Gegensätze unvereinbar sind und bleiben, führe ich also die Erfahrung auf zwei Prinzipien zurück, so bin ich Dualist.

1. Der Materialismus. Der berühmte Geschichtschreiber des Materialismus F. A. Lange formuliert den allen materialistischen Systemen gemeinsamen Glaubenssatz: „Die Welt besteht aus den Atomen und dem leeren Raum." Ich nannte diesen Satz einen Glaubenssatz, denn, mag man zu dem Materialismus sich stellen, wie man will, so viel muß jeder zugeben: der Materialismus ist eine metaphysische Hypothese, das Atom und der leere Raum ist uns in der Erfahrung nicht gegeben, sie sind durch Denken erschlossen.

Es gibt ein großes Gebiet, auf dem sich diese hypothetischen Gedankengebilde, die Atome, als eine sehr wertvolle Annahme bewährt haben, das Gebiet der Mechanik im weitesten Sinne des Wortes. Die Mechanik und die Chemie brauchen sie als Hilfsbegriffe. Kein ernster Naturforscher wird sie aber darum für mehr halten als wie Hertz, nämlich für Zeichen und Symbole der eigentlichen Ereignisse. Wie der Mathematiker die Welt lediglich nach ihrer Form betrachtet, so stellt sich der Mechaniker die Aufgabe, alles Körperliche als Bewegungen von Atomen darzustellen. Und da die Mechanik schlechterdings keine andere Aufgabe hat, als das naturwissenschaftliche Weltbild kausal aus bewegter Materie herzuleiten, so kann über die Notwendigkeit und den Wert des Materialismus oder Atomismus als naturwissenschaftlicher Arbeitshypothese ernsthaft gar kein Streit sein. Ist dieser Atombegriff ein notwendiger Grenzbegriff der Mechanik, so wird er mit jeder Vertiefung dieser Wissenschaft sich wandeln; ja, da er die Erscheinungen, die diese Wissenschaft umfaßt, nicht mehr restlos erklärte, hat man den Atombegriff durch den Begriff des Energiezentrums ersetzt und an die Stelle des atomistischen Weltbildes das energetische gesetzt. Wir brauchen hier die verschiedenen Anschauungen über das Atom nicht anzuführen. Jede Definition spricht es deutlich aus, daß wir es nicht mit etwas Gegebenem, sondern mit etwas Erschlossenem zu tun haben.

Ganz anders als mit diesem Materialismus, den man besser Atomismus oder Energetismus nennen sollte und den Külpe mit Recht ein regulatives Prinzip nennt, das für ein gewisses Arbeitsgebiet die Vorschrift aufstellt, alle Einzelforschung so einzurichten, als wenn das Materielle die einzige Qualität des Seienden wäre und daher allein zur Erklärung gegebener Tatbestände verwandt werden dürfte; ganz anders steht es mit dem metaphysischen Materialismus, der uns zumutet, die Welt der Erfahrung aus eben diesen hypothetischen Grenzbegriffen der Naturwissenschaft zu begreifen. Der unleugbare Reiz, den der metaphysische Materialismus immer wieder, wie neuerdings der Erfolg von Haeckels Welträtseln beweist, auf breitere Schichten ausübt trotz seiner wissenschaftlichen Rückständigkeit, liegt darin, daß der ungeübte Leser die in der Naturwissenschaft unleugbaren Vorzüge dieser Theorie auch auf die Welterklärung kritiklos überträgt, dazu allerdings durch die den Büchern von Vogt, Büchner, Haeckel anhaftenden Unklarheiten verführt. Man muß den Versuch, die Gesamtheit der Welt, also auch das Psychische, aus dem Physischen

zu erklären, als wissenschaftlich durchaus ernst zu nehmen anerkennen und sollte darum den Materialismus nicht als ruchlose Gesinnung mit Entrüstung bekämpfen, sondern mit wissenschaftlichen Gründen widerlegen.

Formulieren wir einmal scharf das Problem. Jeder Standpunkt muß zugeben, daß die Welt und mit ihr die Atome und die Materie zunächst nichts anderes sind als Bewußtseinsinhalte. Als solche sind sie allein gegeben. Das Bewußtsein ist das Primäre. Wie ist Bewußtsein möglich? Auf dieses Grundproblem versucht der Materialismus verschiedene Antworten. Findet er keine befriedigende Antwort, so ist damit seine Unbrauchbarkeit als Weltanschauung bewiesen, da er gerade das unerklärt läßt, was uns allein gegeben ist, das Bewußtsein.

Die landläufigen Erklärungsversuche des Materialismus kennen wir aus der Erkenntnistheorie. Sie sind wissenschaftlich rückständig, ganz gleich, ob der Materialismus sagt, das Psychische sei eine Eigenschaft der Materie, damit seiner selbst spottend, oder ob er sagt, die Bewegung bringe Psychisches hervor, oder es sei eine nebensächliche Begleiterscheinung der Nervenprozesse. Es hilft dem Materialismus auch nichts, wenn er das Psychische entwertet als Zufallsprodukt der Atome bei gewisser Lagerung und Struktur. Es bleibt dabei, daß Bewegung und Empfindung durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind, daß Bewußtsein und Bewegung heterogen sind. Es besteht gewiß zwischen beiden ein Zusammenhang, der aber weder als Identität noch als Kausalität bezeichnet werden kann. Am besten spricht man von einem funktionellen Zusammenhang, den wir empirisch erleben, ohne ihn wissenschaftlich analysieren zu können. Da die Naturwissenschaft selbst zum Teil über den Atomismus zum Energetismus fortgeschritten ist, sei auf das psychische Problem in Ostwalds energetischem Weltbild ein Blick geworfen. Seine Vorlesungen über Naturphilosophie dürfen in ihrer vornehmen Sachlichkeit mit Büchern wie Haeckels Welträtseln schon darum nicht zusammen genannt werden, weil sie die Grenzen zwischen Forschungsresultaten und Hypothesen nicht verwischen. Ostwald meint, daß die unleugbaren Zusammenhänge zwischen Physischem und Psychischem die Vermutung nahelegen, daß es sich bei den geistigen Vorgängen um die Entstehung und Umwandlung einer besonderen Energieart handelt, die als eine

neben die anderen, die Wärme, die elektrische und magnetische, die chemische und strahlende Energie trete. Nach dem uns bekannten Gesetz von der Krafterhaltung müßte dann während des psychischen Aktes ein Teil der anderen Energien verschwunden sein. Ostwald gesteht selbst zu, daß zur Zeit noch keine Aussicht vorhanden sei, dies durch ein Experiment festzustellen. Er will die Sache aber nicht für ganz hoffnungslos ansehen, weil vielleicht einmal hinreichend entwickelte Maßmethoden für das Experiment ausgebildet werden könnten, die dann zu entscheiden hätten, ob eine Umwandlung physischer Energien in eine neue Energieform, die geistige, stattfinde. Unser Bewußtsein sei dann eine Eigenschaft der besonderen Art der Nervenenergie, die im Zentralorgan betätigt wird. Diese mit Bewußtsein verbundene Energie sei die höchste und seltenste Energieart, die uns bekannt sei. Gegen diese von Ostwald sehr vorsichtig formulierte Theorie, die den alten Materialismus fundamental überwindet, hat besonders Riehl gewichtige Einwände erhoben. Riehl findet zunächst, uns sei wenig damit geholfen, wenn wir die uns bekannten Energiearten um eine vermehrten. Denn Energien gehörten der Außenwelt an. Was sollten oder könnten wir uns dabei denken, daß irgendeine Energie sich selbst subjektiv würde? Vor allem aber lehre die Erfahrung, daß bei psychischen Prozessen die Energie des chemischen Umsatzes nicht vermindert, sondern gesteigert werde, dagegen herabgesetzt, wenn wir geistig ruhen. „Es verschwindet also nicht Energie, wenn Bewußtsein entsteht, es entsteht nicht Energie, wenn Bewußtsein verschwindet; der chemische Prozeß im Gehirn und die psychische Tätigkeit verwandeln sich nicht ineinander, sie gehen miteinander."

So kann denn Wundt, der Schöpfer der Psychophysik, gestehen, daß die Psychologie hinsichtlich der Erkenntnisse, die sie von der Gehirnphysiologie erwartet habe, auf dem Standpunkt der Resignation angelangt sei, da eben die Nervenprozesse der einzelnen Gehirnteile noch nicht die seelischen Vorgänge selbst seien. So habe selbst die Auffindung des Sehzentrums unsere Einsicht in die Entstehung der Gesichtsvorstellung nicht um einen Schritt weiter geführt. Die wissenschaftliche Psychologie zeigt aber endlich, daß unser Seelenleben aus Empfindungen allein nicht herzuleiten sei, daß wir Gefühle, Willensvorgänge und Triebe ebenfalls als Elemente des psychischen Lebens anerkennen müßten. Für diese Elemente

aber weiß der Materialismus ebensowenig ein physisches Äquivalent anzugeben wie für das Bewußtsein.

Hinter der psychologischen Frage erhebt sich in diesem Gedankenkreise sofort die biologische, die Frage nach dem Entwicklungsproblem. Läßt sich die von uns als sicher angenommene Entwicklung des Lebens auf unserem Planeten von dem Unorganischen zum Organischen, zur Kultur und zum geschichtlichen Leben rein kausal aus chemisch-mechanischen Kräften erklären oder treten uns in der Entwicklung zielstrebige, auf das Höhere abzielende, teleologische Kräfte entgegen? Hier ist nun eine scharfe Formulierung des Standpunktes nötig, wenn die Gegner einander verstehen sollen. Fraglos muß sich die Naturwissenschaft die Aufgabe stellen, alle Lebensprozesse kausal aus physikalisch-chemischen Kräften zu erklären. Sie hat alle Ernährungsvorgänge fast restlos aus solchen Kräften erklärt. In den Tatsachen aber des Wachstums und der Fortpflanzung stößt sie bisher immer noch auf ein X, eben auf die Kraft oder die Kräfte, welche die chemisch-physikalischen Prozesse so verlaufen lassen, sie so anordnen, daß als Resultat sich Leben, Wachstum, Fortpflanzung und Entwicklung ergeben. Was ist das Leben? Ist es ein chemisch-physikalischer Prozeß? Ganz gewiß. Aber es ist noch mehr. Es ist nun eine notwendige und gerade in ihrer Schwierigkeit lockende Aufgabe, diese komplizierten chemisch-physikalischen Prozesse kausal zu erklären. Die komplizierteste Maschine ist nun ohne Frage kausal aus solchen Kräften zu erklären, und zwar wird uns diese Erklärung restlos gelingen. Trotzdem ist die Maschine nicht aus sich selbst überlassenen physisch-chemischen Kräften entstanden, sondern diese Kräfte sind angeordnet, organisiert durch den intelligenten Erfinder. Ich kann die Maschine kausal aus physisch-chemischen Kräften erklären; das schließt aber nicht aus, daß eine andere Erklärungsweise eine zweckmäßige Anordnung der Kräfte, eine richtunggebende Intelligenz in ihr verkörpert findet. Ob ich nun diese richtunggebenden Kräfte mit Lotze „Kräfte zweiter Hand" oder mit Reinke „Dominanten" nenne, oder ob ich von einem X in den Lebensprozessen spreche, so viel ist klar, die kausale Betrachtungsweise ist eine methodisch nötige Isolierung des Tatbestandes, aber sie ist nicht genügend, den Tatbestand restlos verständlich zu machen. Es gibt richtunggebende Triebkräfte in Pflanze und Tier, die dem

Gesetze der Energieerhaltung nicht unterliegen und von denen wir uns nur nach Analogie der in uns selbst wirkenden zweckmäßigen Willenshandlungen eine Vorstellung machen können.

Aber hat der Darwinismus nicht die mechanistische Auffassung auf der ganzen Linie zum Siege geführt?

Darwin hat einige Veranlassungen angegeben, unter denen Veränderungen einzelner Organe eintreten und so zweifellos richtig eine neue Untersuchungsmethode von unabsehbarer Tragweite in die Wissenschaft eingeführt. Wenn man aber rühmt, er habe die Zweckmäßigkeit durch das blinde Walten von Naturgesetzen erklärt, so ist, einmal von allen Einwürfen innerhalb der Naturwissenschaft selbst abgesehen, doch zu sagen, daß ja eben jene Naturgesetze die zu erforschenden Ursachen sind, daß Darwin, angenommen, er habe recht, doch nichts anderes getan hat, als zu zeigen, bei welchen Veranlassungen jene Naturgesetze in Wirksamkeit treten. Über die Naturgesetze selbst ist aber so wenig ausgemacht wie über die Schwerkraft, wenn ich zeige, bei welcher Veranlassung sie in Wirklichkeit tritt. Sprechen wir einmal mit Darwin vom Kampf ums Dasein, und sehen wir darin ein Prinzip, um das Zustandekommen zweckmäßiger Gebilde zu verstehen, so heißt das doch, daß in dem lebendigen Wesen „Willenskräfte frei werden, die in den Verlauf der Naturerscheinungen bestimmend eingreifen und durch deren Rückwirkungen vor allem die handelnden Wesen selber fortan verändert werden." (Wundt.) Je mehr sich die organischen Wesen komplizieren, je mehr die Lebensvorgänge zu geistigen sich steigern, desto deutlicher tritt in der Entwicklungsreihe ein zwecksetzender Wille hervor, den für das bewußte Handeln des Menschen niemand leugnen wird. Fassen wir nun die ganze Entwicklung vom Unorganischen zum Organischen, zum Geistigen als eine Reihe, soll also der Geist aus der Natur sich entwickelt haben, so nötigt das zu metaphysischen Deutungen, die sich jedenfalls von Materialismus und Mechanismus weit entfernen. Wenn Wundt sagt: „Bei den fundamentalsten Lebensvorgängen greift überall eine zwiefache Interpretation Platz, eine physikalisch-chemische, welche ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Naturbedingungen nachweist, und eine psychologische, welche die Zwecktätigkeit des organischen Lebens und seine Bedeutung als Substrat der geistigen Entwicklung begreiflich macht", so hat er, diese Betrachtungsweisen

richtig abgrenzend, den Mechanismus als Forschungsmethode legitimiert, als erklärendes Weltprinzip für unzulänglich erklärt. Nimmt man in die Entwicklungsreihe nun noch sittliche Zwecke hinein, so wird die konsequente Entwicklungslehre zu transzendenten Ideen genötigt.

Der Materialismus und Mechanismus sind somit notwendige Forschungshypothesen. Wenn sie aber als Metaphysik oder als Weltanschauung auftreten, dann kann man es Paulsen nachempfinden, der sagt, er habe Haeckels Welträtsel mit brennender Scham gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen und philosophischen Bildung unseres Volkes.

2. **Der Spiritualismus und Idealismus.** Eine Reihe großer und tiefer Denker verfechten eine dem Materialismus direkt entgegengesetzte These. Sie leiten die Materie aus dem Geist her, das Physische aus dem Psychischen. Die Welt ist ihnen nicht ein System materieller Atome, sondern ein System geistiger Kräfte. Es sind Platon, Leibniz, Herbart; Lotze, Fechner, Wundt. Wir hörten schon, daß Platon zwei Reiche unterschied: das Reich des ewig Seienden, weder Entstehenden noch Vergehenden; das Reich der schöpferischen Urkräfte, der Ideen, die die Seele im Begriff denkend erfaßt, und das Reich des Entstehenden und Vergehenden, niemals aber wahrhaft Seienden, das Reich der Dinge, die wie Schattenbilder die Ideen abbilden. Der klassische Repräsentant dieser Richtung ist Leibniz. Wie die Atomisten erklärt auch Leibniz die Welt aus kleinsten Einheiten. Aber er polemisiert dagegen, daß diese Einheiten als materiell bezeichnet würden, da aus materiellen Atomen die Welt sich nicht begreifen läßt, „weil diesen Atomen die Quelle und Kraft der Unterscheidung fehlt, vermöge deren jedes seine eigentümliche Form ausprägt und sich als dieses besondere Individuum darstellt". Diese metaphysischen Punkte, die im Gegensatz zu den materialistischen Atomen die Kraft der Selbsttätigkeit und Selbstunterscheidung haben, die also geistiger Natur sind, nennt Leibniz Monaden (Einheiten). Jede dieser unendlich vielen unausgedehnten Substanzen ist fähig, alles Sein außer sich vorzustellen, jede ist ein Spiegel des Weltalls, jede jedoch nach dem verschiedenen Grade der ihr eigentümlichen Vorstellungsklarheit. Alle Körper sind nun aus solchen Monaden zusammengesetzt; als Körper erscheinen sie uns nur, weil unsere Vorstellungen nicht

ganz klar sind. Unsere Seele ist dann in einem Monadensystem die herrschende oder Zentralmonade, die allein die übrigen deutlich vorstellt. Gott ist die einzige Monade, die alle übrigen deutlich vorstellt, der Schöpfer der anderen Monaden. Das Innenleben jeder Monade entwickelt sich nun nach den ihr eigentümlichen Gesetzen. Wenn nun die aus einer immanenten Gesetzmäßigkeit des Vorstellens in der Monade sich ergebenden Vorstellungen mit den Vorgängen der Außenwelt konform zu sein scheinen, so hat das seinen Grund in einer von Gott vorherbestimmten Harmonie, die durch das Bild von zwei gleichgehenden Uhren veranschaulicht wird.

Für unser Verständnis Herbarts mag es hier genügen, zu erwähnen, daß er die metaphysischen Einheiten Reale nennt. Er führt alles Sein auf die Beziehungen dieser Reale zueinander zurück, die er als eine Vielheit unräumlicher, qualitativ verschiedener, uns jedoch nach ihrem Sein unbekannter Wesen definiert. Die Seele ist ebenfalls solch ein Reale, das mit anderen Realen, die den Leib bilden, in Konflikt gerät. Indem die Seele sich in diesem Konflikt zu erhalten sucht, bildet sie Vorstellungen, aus deren gegenseitigem Verhältnis Herbart nun nach den Gesetzen der Dynamik und Statik mit mathematischer Genauigkeit das Seelenleben abzuleiten versucht.

Die andere hier zu nennende Reihe ist Lotze, Fechner, Wundt. Lotze geht davon aus, daß die äußere Erfahrung, die Körperwelt, zu Atomen als letzten Mittelpunkten führt; die psychischen Vorgänge seien aber davon spezifisch verschieden. Weil nun aber trotz dieser Verschiedenheit die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist eine Tatsache sei, so nimmt Lotze mit Leibniz an, daß die Atome empfindungsfähige, geistige Wesen sind. Danach ist alles Körperliche nur ein Schein. Alles Reale ist geistig. Aus inneren Zuständen dieser geistigen Wesen gehen nach festen Gesetzen die Bewegungen hervor. Die Wechselwirkung zwischen den endlichen Dingen ist nur denkbar, wenn sie alle Modifikationen einer unendlichen Substanz sind. Diese unendliche Substanz nennt er Gott, den er als Persönlichkeit auffaßt. Neben Lotze muß Fechner genannt werden. Von der Tatsache unseres Bewußtseins ausgehend, zeigt er, daß nach der Analogie, nach der wir den anderen Menschen eine Seele zuschreiben, auch die Pflanzen und Tiere, nicht minder die Gestirne Seelen haben. Als Grenzbegriff ergibt sich der Be-

griff Gottes, d. h. der Weltseele, deren Leib die Welt ist. Außer dem, was im Bewußtsein dieser Seelen ist, existiert nichts. Die Dinge sind nur Erscheinungen. Daß aber der Zusammenhang aller dieser Erscheinungen gesetzmäßig ist, hat seinen Grund darin, daß sie alle den Inhalt des göttlichen Bewußtseins bilden. Verwandt mit dieser tiefen und geistvollen Philosophie, die aber ebenso reich an hypothetischen und phantastischen Elementen ist, ist Wilhelm Wundts System, der infolge der universalen Verarbeitung der Resultate der Einzelwissenschaften und der den Bedürfnissen des Gemütes genügenden Zusammenfassung dieser Resultate fraglos als der bedeutendste der lebenden Philosophen bezeichnet werden muß. Die äußere Erfahrung liefert uns das Atom als Grenzbegriff, die innere über den Begriff der Einzelseele als Grenzbegriff hinausschreitende Erfahrung ergibt als Grenzbegriff die Willenseinheit. Beziehen wir diese beiden Grenzbegriffe aufeinander, so ergibt sich als ontologischer Grenzbegriff eine Vielheit von Willenseinheiten und substanzerregender Tätigkeiten. Als obersten Grenzbegriff ergab die äußere Erfahrung den Begriff des Kosmos, des Weltganzen, die innere Erfahrung die Idee der geistigen Gesamtheit. Sucht man, dem Einheitsbedürfnis der Vernunft genügend, die einseitig kosmologische und psychologische Betrachtungsweise zur ontologischen, d. h. einer sie beide umfassenden Einheit zu erheben, so ergibt sich als universelle Einheitsidee die Idee Gottes als des Weltgrundes und Weltzweckes, eine Idee, der die Religion dann Leben und Inhalt zu geben hat. Es ist leicht zu sehen, daß der Gedanke Wundts, in allem Erscheinungen von Willenseinheiten zu sehen, die in einer universellen Einheit zusammengefaßt werden, sich mit Schopenhauers Willensmetaphysik berührt, der denn auch hier und da zu den Spiritualisten gezählt wird.

Kann man diesen Spiritualismus als objektiven Idealismus bezeichnen, da er außer dem Ich Objekte geistiger Art annimmt, so kann man eine andere Reihe idealistischer Systeme als subjektiven Idealismus bezeichnen, der die Seele, das Ich für die allein wirkliche Substanz erklärt. Als erster Vertreter dieses Standpunktes ist uns Berkeley begegnet. Die Beweisführung dieses Idealismus ist wesentlich erkenntnistheoretisch orientiert, da ja alle unsere Erkenntnis in der subjektiven Erfahrung eingeschlossen ist. In voller Konsequenz durchdacht, müßte

dieser subjektive Idealismus zum Solipsismus führen. Tatsächlich wird er bei Berkeley sowohl wie bei Fichte dahin umgebogen, daß an die Stelle des empirischen Ich das absolute Ich, d. h. Gott als intellectus infinitus, als wahre Wirklichkeit tritt.

Die Vorzüge des Spiritualismus gegenüber dem Materialismus sind in die Augen fallend. Alles, was der Materialismus brutal entwertete, wird im Spiritualismus in ein Welt und Gott umspannendes System gebracht. Wobei der Materialismus gänzlich versagte, bei der Erklärung des Psychischen, setzt der Spiritualismus gerade ein, er geht den erkenntnistheoretisch allein zulässigen Weg: von der uns allein gegebenen inneren Erfahrung erschließt er die äußere. Er wird dem psychischen Tatbestande gerecht und nimmt Formen an, die einerseits dem wissenschaftlichen Bedürfnis genügen, die aber auch die sittlich-religiösen Bedürfnisse befriedigen. Indessen kann man nicht verkennen, daß der Spiritualismus mit Notwendigkeit zu einer Allbeseelungstheorie führt, die dem Tatbestand der Erfahrung sicher Gewalt antut. Indem man von dem Transzendenten der Selbstwahrnehmung auf das Transzendente der Sinneswahrnehmung schließt, nimmt man einen Analogieschluß vor, über dessen Berechtigung doch mindestens ernsthaft gestritten werden kann. Riehl findet es seltsam, daß diese Allbeseelung heute noch Liebhaber findet. Paulsen hat die Allbeseelung mit beredten Worten gepriesen. Er sagt: „Der alte Gedanke der Weltseele ist der natürliche Schlußstein dieser ganzen Weltbetrachtung; jedes körperliche System Träger oder Leib eines Innenlebens, das Weltsystem Leib oder Erscheinung Gottes. Ihn erweist nicht das Wissen, der Glaube bestimmt sein Wesen mit anschaulichen Symbolen."

Dieser Idealismus geht jedenfalls über Kants transzendentalen Idealismus hinaus. Kant sagt: „Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsern Sinn affizieren." Erkenntnis gibt es dann nur von der Erscheinungswelt. Trotzdem findet auch Kant einen Weg zum Transzendenten. Das Streben der Vernunft vom Bedingten zu seinen Bedingungen führt zu den transzendenten Ideen, zu einer hinter der Welt der Erscheinungen stehenden intelli-

giblen Welt. In dem in uns liegenden Sittengesetz, das sich an die ursprünglich freie Willenstätigkeit wendet, offenbart sie sich uns, so daß wir von ihr nur eine sittliche Überzeugung haben können. Unser Glaube, unsere sittliche Überzeugung fordert eine Ergänzung der Erscheinungswelt in drei Postulaten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Wer sich auf den festen Boden dieses transzendentalen Idealismus stellt, wird den Spiritualismus als eine Form des Glaubens anerkennen, die fraglos die sittlichen Bedürfnisse vieler Menschen befriedigen wird. Man wird aber fragen müssen, ob er die Tatsachen der Erfahrung ebenso befriedigend erklärt. Und da werden Bedenken laut. Wollte es uns unmöglich erscheinen, das Psychische aus dem Physischen herzuleiten, so erscheint es nicht weniger schwer, das Physische aus dem Psychischen herzuleiten. Viele können sich nicht viel dabei denken, wenn man den Naturgesetzen, die wir als Ursachen der Bewegung kennen, psychische Wesenheit zuschreibt. Das treibende Motiv des Spiritualismus hat Adickes dahin zusammengefaßt: „Will man nicht behaupten, daß das Bewußtsein plötzlich durch ein Wunder in eine vorher bewußtlose Welt hineinversetzt sei, so bleibt nur die Hypothese oder der Glaube übrig, daß alles in der Welt beseelt ist und daß eine kontinuierliche Entwicklung von den dumpfesten Zuständen bis zu unserem hochentwickelten Bewußtsein führt." Riehl fragt solchen Gründen gegenüber: „Warum sollte das Bewußtsein nicht entstanden sein können? Entsteht es nicht wirklich? Ja, eigentlich ist es in jedem Augenblick neu entstehend, es ist ein Prozeß, eine Aktivität, kein Sein."

Andere Gegner der Allbeseelung machen gerade vom Substanzbegriff der Seele aus Einwürfe. Ist die Seele eine Substanz, etwas Beharrendes, Einfaches, auf das sich die psychischen Erlebnisse beziehen, oder ist die Seele nichts als die Summe dieser Zustände? Die empirische Psychologie hatte es fraglos nur mit den einzelnen Erscheinungen zu tun. Aber die Einheit des Selbstbewußtseins, die Tatsache, daß ich alle diese psychischen Vorgänge auf mein Ich beziehe, auf ein Erlebniszentrum, nicht zuletzt die Erwägung, daß das Bewußtsein von seinem Inhalt unterschieden ist, daß es eine Auffassungsweise des Psychischen, nicht dieses selbst ist, haben viele Psychologen zur Annahme einer Seelensubstanz genötigt, die von den psychischen Erscheinungen verschieden ist. Es sind Namen von Gewicht und Klang, die sich zu dieser Hypothese bekennen. Wir sagen: löse ich die Seele auf in ein Bündel psychischer Elemente, so vermag ich nicht die Tatsache zu erklären, daß ich diese Elemente auf ein beharrendes, einheitliches Subjekt beziehe.

Jedenfalls zwingt uns dieser Gedankengang, einmal die Standpunkte zu prüfen, die die Welt aus zwei Prinzipien erklären. Wir schreiten fort zu den dualistischen Systemen.

3. **Der Dualismus.** Unter den möglichen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis des Subjekts zum Objekt, des Geistes zur Materie, des Gedankens zur Kraft gibt der Dualismus die dritte Antwort, indem er Geist und Materie, Subjekt und Objekt für gleich ursprüngliche Wesenheiten erklärt. Naiver Dualismus ist die Anschauung aller der Menschen, die die Existenz psychischer Tatsachen neben der materiellen Welt anerkennen, ohne das Bedürfnis zu empfinden, diese Tatbestände erkenntnistheoretisch zu begreifen. Wissenschaftlich formuliert ist der Dualismus zuerst von Descartes, der die körperliche Welt durch das Prädikat Ausdehnung und die geistige Welt durch das Prädikat Denken charakterisiert. Da Denken und Ausdehnung sich ausschließen, so klafft die Welt in zwei Teile auseinander. Alle geistigen Funktionen wie Fühlen und Wollen sind modi des Denkens, alles Körperliche modi der Ausdehnung. Es erhebt sich sofort die Frage, wie bei diesem Tatbestand die auch von Descartes beobachtete Wechselwirkung zwischen dem von ihm als Maschine aufgefaßten Körper und der denkenden Substanz möglich sei. Es war eine Auskunft der Verlegenheit, wenn er dies Vermittlungsgeschäft der Zirbeldrüse im Gehirn übertrug. Viel konsequenter ist Geulinx, wenn er, das System Descartes' weiterdenkend, die Unmöglichkeit solcher Wechselwirkung einsieht und lehrt, daß Gott die beiden nebeneinanderlaufenden Reihen des geistigen und körperlichen Geschehens in unbegreiflicher Weise zusammenstimmen lasse, so daß bei Gelegenheit der körperlichen Veränderung auch eine entsprechende geistige eintrete. Indem der körperliche Vorgang so die Gelegenheitsursache (occasio) für den geistigen ist, hat man diese Form des Dualismus mit Recht Okkasionalismus genannt. In der Theorie vom psychophysischen Parallelismus, die die Tatsache konstatiert, daß zwei Reihen von Vorgängen bei jedem psychischen Erlebnis zu beobachten sind, eine physische und psychische, kann man einen ungelösten Dualismus erkennen.

Auf die Frage: Wie ist es möglich, daß das Physische auf das Psychische und dieses auf jenes wirkt? antwortet der psychologische Dualismus gewöhnlich: Durch Wechselwirkung. Ist Leib und Seele nicht, wie der Monismus behauptet, dasselbe, nur unter verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet, sondern ist der Mensch eine aus zwei Einzelwesen bestehende Einheit, so ist die Frage zu erheben: Wie können zwei ungleichartige Einzelwesen aufeinander wirken? Man sagt, das Wirken gleichartiger Wesen, das uns in der Erfahrung gegeben sei, sei ebenfalls nicht erklärlich, sondern wir könnten überhaupt nichts tun, als die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen konstatieren. Begreiflich sei das Wirken gleichartiger Wesen aufeinander ebensowenig. Es sei daher töricht, die in jedem Falle unerklärbare Wirkung auf gleichartige Wesen zu beschränken. Der Mensch sei uns nun zweifellos als Körperliches und Seelisches gegeben, er sei erfahrungsgemäß ein zusammengesetztes Einzelwesen, und die Erfahrung lehre hier nun ebenso zweifellos den Wirkungszusammenhang. Auch gegen den Einwand, daß diese Wechselwirkung dem Energiegesetz widerspreche, werden gewichtige Gegengründe geltend gemacht. Dies Energiegesetz sei gültig lediglich für die naturgesetzliche Kausalität. Niemand könne doch leugnen, daß die psychische Energie im Menschen und in der Menschheit wachse. Der Satz, daß die Wirkung der Ursache äquivalent sein müsse, gelte daher für die psychische Kausalität nicht. Wir könnten mit dem Satz von der Erhaltung der Energie bei psychischen Vorgängen gar nichts anfangen. Erinnern wir uns daran, daß viele Naturforscher schon im Naturgesetzlichen mit rein energetischen Kräften nicht auskommen, sondern dem Energiesatz nicht unterworfene Kräfte anderer Art, Triebkräfte, richtunggebende, Wachstum und Fortpflanzung regulierende Dominanten annehmen, so erscheint die Wirkung psychischer Kräfte auf physische keineswegs als eine andere Art der Wirksamkeit, als sie diese Triebkräfte ausüben, etwa wenn sie Milliarden von Zellen zwingen, sich der in der Keimzelle verborgenen Triebkraft des Eichenkeims gemäß anzuordnen und zu bilden. Will man aber mit Ostwald das Psychische unter den Energiebegriff subsumieren, so ergeben sich eben zwei Arten von Energien, die wohl aufeinander wirken, die aber nicht als Äquivalent füreinander eintreten können. Die Diskussion dieser Frage ist ebenso lebhaft wie vielseitig. Vielfach treffen sich Anhänger

der Wechselwirkung und des psychophysischen Parallelismus in dem Bestreben, eine Einheit als Urgrund zu denken. Aber so viel sei festgestellt, daß die Wechselwirkung auf dualistischer Grundlage nicht widerlegt ist, und der Dualismus daher zu den möglichen Weltanschauungen gerechnet werden kann.

Die Gegner des Dualismus behaupten nun aber, man könne bei ihm nicht stehenbleiben, da das Einheitsbedürfnis des Menschen zu der Annahme eines Prinzips zwinge. Gerade von naturphilosophischer Seite werden gegen den Monismus der Naturwissenschaft gewichtige Einwände erhoben. Ich nenne hier in erster Reihe J. Reinke, der den Dualismus verkündet. Jeder Monismus läuft nach ihm auf Materialismus hinaus, es sei denn, daß er die Energie leugnen wolle. Wer aber die Energie anerkenne, müsse als Monist alles zu Eigenschaften der Energie machen, auch die Intelligenz und den freien Willen. Es sei freilich ein berechtigtes Streben des menschlichen Denkens, alle Dinge auf die einfachsten Prinzipien zurückzuführen. Damit sei aber keineswegs die Zurückführung auf die Einheit nötig, der erreichbare Grenzwert könne auch die Zweiheit oder eine höhere Vielheit sein. Darüber haben lediglich die Verhältnisse der Wirklichkeit zu entscheiden, und der Wunsch nach Einheitlichkeit könne nicht mitsprechen. Es sei daher zu fragen, ob es möglich sei, mit einem Prinzip auszukommen. Die geringste Zahl von Grundkräften sei die Zweiheit: Energie und Intelligenz. Ohne richtunggebende, intelligente Kräfte sei Leben und Entwicklung unmöglich. Wir kennen die Ansichten Reinkes bereits, daß aus dem blinden Walten chemisch-physikalischer Kräfte ein Organismus nie begreifbar werde. „Weil die Energien einheitlich geregelt sind wie der Bau eines Hauses durch den Plan, so müssen wir auf übergeordnete Agentien schließen." Diese intelligenten Kräfte unterliegen nicht dem Energiegesetz. Da das Leben durch die Richtung und Ordnung der Energien hervorgerufen wird, so muß der Materialismus diese Richtung auf den Zufall zurückführen. Anzunehmen aber, daß wirklich Energien plus Zufall zur Erklärung der kompliziertesten biologischen Erscheinungen ausreichten, das sei krasser Aberglaube. Vielmehr gäbe es in der Natur intelligente Kräfte als herrschende und energetische als dienende. Will man sagen: Wo sind diese intelligenten Kräfte? so ist mit der Gegenfrage zu antworten: Wo sind die energetischen Kräfte? Lautet dann die Ant-

wort, daß Kräfte aus ihren Wirkungen erschlossen werden, so gilt das ebenso für energetische wie für intelligente Kräfte. Neben Reinke muß hier Hans Driesch mit seiner Philosophie des Organischen genannt werden. Es gibt nach ihm im Gegebenen sicherlich etwas, was unmittelbar als Vernunft erscheint, nämlich die Organismen. Und es gibt wahrscheinlich noch mehr Vernunft in ihm, als wir wissen, nämlich die Harmonie der Natur. Der Monismus, der alles Wirkliche auf eine Art von Geschehen zurückführen will, ist nach ihm eine Absurdität, denn keine Art von Kausalität, die auf Konstellationen einzelner physikalischer und chemischer Akte gegründet ist, kann für die Bildung des individuellen Organismus verantwortlich sein. Es muß also etwas anderes geben, das als Grund der individuellen Formbildung angesehen werden kann. Das Leben ist nicht eine besondere Anordnung anorganischer Ereignisse. Das Leben ist eine Sache für sich. Diesen vitalistischen oder autonomen Faktor nennt Driesch Entelechie.

Diese Ausführungen sind durchaus beachtenswert. Eine Welterklärung aus den uns bekannten energetischen Kräften ist undenkbar. Liebmann setzt einmal den Fall, wir überschauten unsere Ahnengalerie bis herauf zum Protoplasmaklumpen. Was hätten wir damit gewonnen? Nichts mehr als eine Erweiterung unseres Horizontes. Erklärt wäre damit nichts. Freilich könnte die Naturwissenschaft sagen, bei welchen Gelegenheiten sich durch die im Organismus tätigen Kräfte infolge einer eigentümlichen Anordnung Veränderungen ergeben haben, aber über das Wesen der Kräfte selbst erfahren wir dadurch nichts. Daß diese Ursachen diesen Erfolg haben, setzt einen Realgrund voraus. Die Physik und Naturwissenschaft sagt, wann dies und das aus allgemeinen Naturgesetzen folge, sie sagt, nach Gesetzen muß einmal die erste Zelle und aus ihr Pflanze, Tier und Mensch entstanden sein. Aber die Frage nach dem Wesen dieser Gesetze und Kräfte beantwortet die Naturwissenschaft nicht. Da nun die uns bekannten Gesetze der unorganischen Natur nicht ausreichen, um die Entstehung auch nur einer Zelle zu erklären, so sind hier unbekannte Gesetze im Spiel, ein X, ein Unbekanntes, das man verschieden benennen kann, dem man aber den Namen „Intelligenz" geben mag, weil sich augenscheinliche Parallelen zu der Art, wie die menschliche Intelligenz wirkt, zeigen lassen. Gesetzt also, es gelänge einem Chemiker, eine Zelle in der Retorte zu bilden und so das Wie der generatio aequivoca, der Urzeugung, aufzuklären, so müßten wir doch beim Naturvorgange nach einem Äquivalent für den intelligenten Chemiker suchen, wir ständen also auch dann noch vor dem Unbekannten. Verlangt man daher von einer Weltanschauung, daß sie die Tatsachen der Erfahrung widerspruchslos befaßt, so können Einwände gegen den Dualismus nicht erhoben werden. Er ist eine mögliche Weltanschauung, gegen die nicht wie gegen den Materialismus entscheidende Gründe aus der Erfahrung ins Feld geführt werden können. Ebenso sicher ist aber die Tatsache, daß viele Denker auf diesem Standpunkt nicht stehen bleiben wollten und wollen. Sie können nun einmal ihr Einheitsbedürfnis nicht anders befriedigen, als wenn sie hinter dem empirischen Dualismus eine transzendente Einheit suchen. Der vierte mögliche Standpunkt zum Problem des Wirklichen ist

4. der transzendente Monismus. Der Materialismus erklärt das Psychische für physisch, der Spiritualismus umgekehrt das Physische für psychisch, der Dualismus erkannte die Selbständigkeit beider Prinzipien an. Der transzendente Monismus räumt zwar ein, daß beides in der Erscheinung verschieden sei, behauptet aber, beides sei nur die verschiedene Erscheinungsweise eines Dritten; ihrem Wesen nach seien sie identisch, wie der Kreisbogen nur einer sei, wenn er auch dem Innenstehenden konkav, dem Außenstehenden konvex erscheine. Der wichtigste Vertreter dieses Standpunktes ist Spinoza. Ausdehnung und Denken waren die beiden Substanzen bei Descartes. Spinoza erklärt nun: Ausdehnung und Denken sind nur Erscheinungsformen der Substanz, Gottes oder der Natur. Wir mit unserem endlichen Verstande betrachteten die Substanz, die an sich unendliche Attribute habe, zweifach, einmal unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung als Körper und einmal unter dem Gesichtspunkt des Denkens als Ideen. Wir schauen so zwei nicht nur verschiedene, sondern unvergleichbare Welten an, die, durchaus inkommensurabel, doch im Verhältnis eines durchgängigen Parallelismus zueinander stehen. Jeder Körper, unter dem Attribut des Denkens betrachtet, ist die Idee des Körpers, jede Idee, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, ist der Körper dieser Idee. So ergibt sich der Satz: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." Alles Geschehen ist so

naturnotwendiger Ausfluß der göttlichen Substanz. Geht uns diese Erkenntnis auf, so hören wir auf, unter dem Geschehen zu leiden. Wir überwinden in dieser Erkenntnis die Affekte und können, indem wir nun alles auf die Idee Gottes beziehen, die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten, damit die reine Liebe zu Gott in uns herstellend. Auch bei Spencer liegt wie bei Spinoza der Wirklichkeit eine Substanz zugrunde. Aber bei Spencer ist diese Macht unerkennbar. Wie bei Spinoza so sind uns auch bei Spencer nur die Kundgebungen dieser Macht gegeben, die sich in zwei Klassen teilen. Die eine Reihe nennen wir Ich oder Subjekt, die andere Nicht-Ich oder Objekt. Spencer faßt die Postulate seiner Philosophie selbst zusammen: eine unerkennbare Macht, die Existenz erkennbarer Gleichheiten und Verschiedenheiten zwischen den Kundgebungen dieser Macht und eine daraus hervorgehende Sonderung der Kundgebungen in die des Subjekts oder Objekts. Über diese Formen an sich aber können wir nichts wissen.

Schließlich ist hier der Neukantianismus und Agnostizismus zu nennen, den Riehl so ausdrückt: „Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang gegeben ist.“ Diese Auffassung des Verhältnisses des Psychischen und Physischen nennt er philosophischen Monismus. So hat denn die nämliche schaffende Macht zwischen den Natur- und Denkgesetzen jene Harmonie gestiftet, die unser Denken voraussetzt. Die Macht selbst aber ist durch Denken nicht zu ergründen.

Neben Riehl sind hier die Neukantianer im engeren Sinne zu nennen, Otto Liebmann, Johannes Volkelt, Wilh. Windelband u. a. m., die die von Kant gezogene Grenzlinie anerkennen, ohne doch ganz darauf zu verzichten, zu einer Weltanschauung vorzudringen, die unter Respektierung dieser wissenschaftlichen Grenzen doch die sittlichen und ästhetischen Bedürfnisse befriedigt. Liebmann spricht das selbst einmal kurz und für die ganze Richtung bezeichnend aus: „Das Bewußtsein der Naturgesetze sowie dessen, was ihnen gemäß sein muß und ist, heißt Wissen. Das

Bewußtsein der Normalgesetze oder doch dessen, was ihnen gemäß sein soll und wertvoll ist, heißt Gewissen. Da wir nicht als rein theoretische Wesen und passive Zuschauer, sondern als praktische Wesen und aktive Teilnehmer in diese Welt hineingesetzt sind, so hat das Gewissen für uns mindestens dieselbe Autorität als das Wissen.“ So finden sie alle, diese Neukantianer, den Weg zur Lebensanschauung, zur Ethik und Ästhetik, zu dem Gebiet der Werturteile.

Ausgesprochen monistisch ist die Identitätsphilosophie Fichtes, Schellings, Hegels. Diese Philosophie will eine Fortbildung der Kantischen Philosophie sein. Man wirft Kant vor, er lasse die Welt in ein erkennendes Ich und das unbekannte Ding an sich auseinanderfallen. So mangle diesem System die Einheit. Nun ist es aber, wie Hegel einmal sagt, das Bedürfnis der Philosophie, eine lebendige Idee zu entfalten; die Welt ist eine Blume, die aus einem Samenkorn ewig hervorgeht. Als dieses Samenkorn, diese eine Idee erkennt Fichte das Ich. Indem Fichte das individuelle Ich analysiert, zeigt er, wie aus diesem Ich das Nicht-Ich, d. h. die Natur sich ableiten läßt. Indem das endliche Ich am Nicht-Ich sich seiner Schranke bewußt wird, wird es dahin gedrängt, in der Idee des absoluten Ich, d. h. Gottes, die Einheit von Ich und Nicht-Ich zu setzen. So leitet Fichte das objektive Sein, die Welt, aus einer Tätigkeit des Subjektes her und zeigt zugleich, wie das individuelle Sein als Grund seiner Existenz ein überindividuelles Ich, Gott, als dessen Erscheinung Ich und Nicht-Ich begriffen werden, ergibt. So sind Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, identisch, nämlich Erscheinungsformen des Absoluten. Schelling führt diese Philosophie weiter, indem er lehrt, wie das Ursubjekt oder das Ursein alle Erscheinungen hervorbringt in einer stufenmäßigen Entwicklung. Dieses Ursein wird von ihm schwankend als Vernunft oder auch als Wille bezeichnet. Hegel macht nun damit Ernst, die Welt als die sich entwickelnde Weltvernunft zu begreifen. Schopenhauer dagegen sucht sie als Erscheinung eines blinden Urwillens zu verstehen. Bei Hegel ist daher der Versuch gemacht, die Welt restlos vernünftig zu erklären; Schopenhauer sieht sie als unvernünftig an. Hegel ist daher Optimist, Schopenhauer Pessimist. Identitätsphilosophen sind sie beide. Diese Identitätsphilosophen ha-

ben nicht nur aus der Fülle und Kraft ihrer Zeit und ihrer Persönlichkeit mögliche Weltbilder in ihren gewaltigen Systemen dargestellt, zu denen ich mit starker Betonung auch Hegels System rechne, auf das viele, jetzt noch fortwirkende Gedankenreihen zurückgehen, sondern sie haben auch wertvolle, richtunggebende, unverlierbare Gedanken der Menschheit offenbart. Die großen Systeme dieses transzendenten Monismus sind derselben Wurzel entsprossen wie die tiefe Religiosität der Inder, dem Gefühl der Verwandtschaft aller Teile des Universums mit dem Weltgrunde. Aber wie Religion und Dichtung, so sprechen auch diese metaphysischen Systeme diese Einheit nur symbolisch aus, freilich in Symbolen, in denen große Individualitäten ihr Verhältnis zur Welt ausgesprochen haben. Diese Symbole werden für verwandte Seelenverfassung daher stets der entsprechende Ausdruck bleiben. Sie werden daher zwar logisch unbeweisbar, aber auch unwiderlegbar dauern, solange die so gestimmte Menschenart dauert.

II. Das psychologische Problem.

Die metaphysische Frage nach dem Wesen der Seele muß, wenn nicht unheilvolle Verwirrung der Begriffe eintreten soll, streng von den Fragen der empirischen Psychologie getrennt werden. Die empirische Psychologie betrachtet grundsätzlich das Seelische als einen Teil der Natur, die Psychologie ist somit eine Parallelwissenschaft zur Physik. Die Physik behandelt die im Raume lokalisierbaren Bewegungsvorgänge in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange, die Psychologie stellt die Seelenvorgänge, die von diesen Bewegungsvorgängen grundsätzlich verschieden sind, aber doch gleich ihnen ein Teil des Naturssystems sind, unter kausalgesetzliche Betrachtung.

Die Erforschung der Elemente und Ursachen des Bewußtseinsinhaltes ist die Gesamtaufgabe dieser empirischen Psychologie. Schon Kant hat das klar ausgesprochen: „Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein."

Wundt stellt der Psychologie die Aufgabe: die Erkenntnis des geistigen Lebens in der Gesamtheit seiner Entwicklungen von den dunkeln Regungen der Einzelseele in den Anfängen ihres Werdens an durch die Stufenfolge der individuellen Bewußtseinsvorgänge

bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen in Gemeinschaft und Geschichte. Zweifellos sind alle Erscheinungen der Einzelseele und alle Erzeugnisse des Gesamtgeistes einmal unter dem Gesichtspunkt psychologischer Kausalität zu betrachten. Und eine Einführung in die Psychologie würde Mühe haben, von der Fülle der Einzelaufgaben, der Methoden und Hypothesen eine Vorstellung zu geben, die sich aus dieser Sonderaufgabe ergeben haben. Jedenfalls ist, so betrachtet, die Psychologie eine Einzelwissenschaft, die einen Ausschnitt der Wirklichkeit unter bestimmten Gesichtspunkten und nach bestimmten Methoden bearbeitet. Als Einzelwissenschaft ist sie der Naturwissenschaft nahe verwandt, und sie ist nicht mehr als ein Zweig der Philosophie zu betrachten. Noch befindet sich die Psychologie in dem Stadium der Ablösung von der Philosophie, in einem Grenzkriege, in dem sie nicht nur ihr Sondergebiet behauptet, in dem sie nicht selten ihr prinzipiell versagtes Gebiet für sich beansprucht hat. Weil zweifellos alles geistige Geschehen, Denken, Fühlen und Wollen, sich in psychischer Gesetzmäßigkeit abspielt, hat die Psychologie behauptet, Logik, Ästhetik, Ethik seien nicht Sonderwissenschaften, sondern nur angewandte Psychologie. In der Erkenntnistheorie haben wir davon reden müssen, in der Ästhetik und Ethik werden wir diese Ansprüche noch zu prüfen haben. Man übersah bei diesem Psychologismus, daß die philosophischen Probleme ebenda beginnen, wo die Psychologie aufhört, genau wie die Naturphilosophie da einsetzt, wo die Naturwissenschaft gesagt hat, was sie sagen kann. Es bleibt bei Kants Wort, daß wir fragen müssen, was die Seele eigentlich sei. Und wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu ausreicht, müssen wir einen Vernunftbegriff hierzu annehmen. Das aber ist eine metaphysische Betrachtung der Seele.

Nicht jeder Psychologe, der von der Seele spricht, bejaht damit die Existenz der Seele. Für viele ist das Wort Seele eine sprachliche Abkürzung für die Totalität dessen, was in den Bewußtseinserscheinungen selbst gegeben ist. Seele wäre dann ein sprachliches Symbol, wie es Hertz oben von den Ausdrücken Kraft, Atom, Energie behauptete. Eine so orientierte Psychologie ist also eine seelenlose Psychologie. Man muß hier streng die Frage trennen, ob die Annahme einer Seelensubstanz eine wertvolle oder gar notwendige Arbeitshypothese der empirischen Psychologie, und ob die An-

nahme einer Seele eine statthafte und wertvolle metaphysische Ansicht ist; der Nachweis, daß die empirische Psychologie seelenlos sein kann, präjudiziert die zweite Frage natürlich in keiner Weise. Wir können die erste Frage hier außer acht lassen. Wir fragen hier nicht nach dem empirischen, sondern nach dem transzendenten Seelenbegriff.

Die Annahme einer Seelensubstanz ist von modernen Denkern mit sehr verschiedenartigen Gründen angefochten worden. Es spiegeln sich in diesen Angriffen zum Teil sehr wertvolle metaphysisch-religiöse Grundanschauungen wider, so daß es sehr ungerecht ist, den Glauben an die Seelensubstanz zum Wertmesser für eine Philosophie zu machen. Ebenso verfehlt ist es allerdings, den Anhängern dieser Lehre schon darum Rückständigkeit vorzuwerfen.

Lotze kann in der modernen Philosophie als der erfolgreichste Vertreter der Lehre von der Seelensubstanz gelten. Sein Mikrokosmos kann als die beste Darstellung dieser Lehre empfohlen werden. Paulsen hat ebenso in populärer Form in seiner Einleitung in die Philosophie diese Lehre bestritten. Külpe, einer der führenden Psychologen, hat in seiner Einleitung in die Philosophie die Möglichkeit der Substantialitätstheorie zugegeben. Und Rehmke hat laut seine Stimme für die Seele als eine Substanz erhoben. Die beachtenswerteste Darstellung dieses Standpunktes aber scheint mir die von Theodor Lipps zu sein, deren Grundgedanken ich zur Charakterisierung dieser Theorie hervorhebe. Das Ich oder das Bewußtsein mit seinem Empfinden, Vorstellen, Wollen, mit den von ihm unmittelbar erlebten Zuständlichkeiten seiner selbst ist die einzige absolute Tatsache. Sie ist es, weil dies Ich und seine Erlebnisse das einzige sind, was erlebt wird. Die Existenz des Ich ist sein Sicherleben. Die Existenz des individuellen Bewußtseins ist absolute Wirklichkeit. Wir fragen, woran dieses Ich gebunden ist. Ich erlebe in mir die Forderung eines Sollens im Denken, Fühlen und Handeln. Ich erlebe in mir, dem individuellen Ich, ein gesetzgebendes Ich, ein den individuellen Ichen transzendentes Ich. Dies gesetzgebende Ich ist das Welt-Ich — die Weltvernunft. Indem ich aber diese Forderung der Weltvernunft in mir erlebe, kann ich sagen: ich bin das Welt-Ich an einer Stelle, es ist ein Moment in dem differenzierten, in die unendlich vielen individuellen Iche auseinandergegangenen transzendenten Ich. Das Welt-Ich tendiert

auf die Differenzierung in Persönlichkeiten oder Iche. „Dies also ist das Ziel der Welt, in einer Einheit von Mikrokosmen, das heißt von Ichen, die den Makrokosmos in seiner ganzen Fülle und Deutlichkeit spiegeln und zugleich in sich selbst wie in einem Brennpunkt zusammenfassend vereinheitlichen, sich zu differenzieren.“ Ob ein Ich, das die Gottheit einmal in sich gesetzt hat, wiederum völlig in nichts zergehen kann? Sollten nicht die Gedanken, Objektivationen des Welt-Ich (und jedes Ich ist solche Objektivation) weiter gedacht werden? Ob es in der Tat so ist, wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß es absolut unwissenschaftliche Entgleisung ist, das Gegenteil für sicher auszugeben.

In solchen oder doch ähnlichen Gedankengängen wird die Seele als im Weltplan Gottes liegend metaphysisch verstanden.

In den metaphysischen Anschauungen über die Frage, wie weit die Einzelseele im Weltgrunde wurzelt, zeigt sich eine entgegengesetzte Tendenz, der Individualismus und die Alt-Einheitstendenz. Und viele große Denker haben, logisch unausgeglichen, beide Tendenzen zu vereinigen gesucht.

Nicht jede Metaphysik des Geistes aber ist auch eine Metaphysik des Ich. Schleiermacher ruft in seinem Buche über die Religion: „Strebt danach, schon hier eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt danach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert!“ Wo die Idee des Gesamtgeistes, des objektiven Geistes, des absoluten Geisteslebens das metaphysische Denken beherrscht, wird der Wert des individuellen geistigen Seins nicht als der höchste angesehen werden können. Wer in dem individuellen Geist nur den Ort sieht, an dem die Entwicklung des Geisteslebens zum Durchbruch, zum Selbstbewußtsein kommt, wird dem Substanzbegriff der Seele den aktuellen Begriff entgegensetzen. Hiernach ist die Seele als der Zusammenhang der seelischen Vorgänge, nicht als eine jenseits derselben vorauszusetzende transzendente Substanz anzusehen. Auf Grund dieser Ansicht baut Wundt seine psychologische Metaphysik auf. Unser Wille (im Willen sieht Wundt mit Schopenhauer das Zentrale unseres Wesens) ist in Wahrheit eine an unzählbare niedere Willenseinheiten gebundene komplexe Willenseinheit. Er ist eine Stufe in der Entwicklung komplexer Willenseinheiten, das höchste Glied einer in ihm zum Abschluß kom-

menden Entwicklungsreihe, die aber über den Einzelwillen zu höheren Formen solcher Willenseinheiten fortstrebt. Der Individualwille wird wieder der Ausgangspunkt einer höheren Entwicklungsreihe, deren Endpunkt der menschliche Gesamtwille ist, der sich in dem Humanitätsideal verkörpert. Aber dieses Menschheitsideal bietet noch keinen letzten Ruhepunkt. „Demnach wird jene unendliche Totalität, die wir nach vorwärts blickend in dem Menschheitsideal nie zu erreichen vermögen, in der Idee dadurch hergestellt, daß wir einen unendlichen Grund dieses Ideals fordern, der es als seine Folge, aber nicht als seine einzige und nicht als seine letzte enthält." Damit geht die Gottesidee über in die Idee eines höchsten Weltwillens. Und hiermit findet zugleich jener Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten seinen endgültigen Abschluß.

Die Metaphysik der Seele hängt ab von den metaphysischen Ideen über den Weltgrund. Erst in der Idee Gottes kann der fragende Geist ausruhen.

Mit Recht aber macht Windelband darauf aufmerksam, daß selbst da, wo man die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit als Urposition besonders hervorgehoben hat, doch der Gedanke einer übergreifenden Substantialität und Kausalität des einheitlichen Weltwesens oder der Gottheit gewahrt blieb. Gerade von religiöser Seite ist die Behauptung der alleinigen Kausalität Gottes immer wieder, oft in extremster Form aufgestellt worden. Es wird wohl bei Windelbands Wort bleiben: wir werden durch theoretische Erkenntnis niemals die Frage lösen, wie tief zuletzt im metaphysischen Wesen der Dinge die Wurzeln der Individualität liegen. Der metaphysische Freiheitsdrang erhebt die endliche Persönlichkeit zum Range der unendlichen Substanz. Das religiöse Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit weiß sich von dem einheitlichen Lebensgrunde aller Wirklichkeit bestimmt und abhängig.

III. Das theologische Problem.

Aus persönlichem Erlebnis, überwältigt von der wiedergebärenden Kraft der Heilserfahrung spricht der Fromme von Gott: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Dieses religiöse Erlebnis behauptet sich kraft einer ganz anderen Art von Überzeugung als die wissenschaftliche Evidenz. „Es ist weder vom Räsonnement getragen, noch kann es von ihm widerlegt werden" (Dilthey). Wenn aber das religiöse Erleben sich in einer geschichtlichen Religion objektiviert, wenn es sich verwirklicht, wenn es Gemeinschaftsleben wird, dann stößt es mit andern Lebensformen, mit Weltanschauungen anderer Struktur, mit andern Religionen zusammen. Es wird gefragt, wie das religiöse Erlebnis und die mit ihm gegebene Lebensanschauung neben den andern Weltanschauungen bestehen kann. Diese Reflexion über das religiöse Erleben und sein Verhältnis zu den anderen Kulturmächten ist die Aufgabe der Theologie. Sie steht dem religiösen Erleben so gegenüber wie die Ästhetik dem künstlerischen Genießen, sie ist die Wissenschaft der religiösen Erfahrung. Sie setzt diese voraus, d. h. sie erkennt eine Gottesoffenbarung als Grundtatsache an. Gott ist ihr Axiom. Der Gott der Philosophie ist ein wissenschaftlicher Grenzbegriff. Er entbehrt der leidenschaftlichen Kraft des inneren Erlebens, er entbehrt der geschichtlichen Offenbarung. Freilich der Fromme, der Theologe und der Philosoph sind oft dieselbe Person. Darum beeinflussen Erlebnis, geschichtliche Religion und philosophisches Denken einander. Aber die theoretische Abgrenzung ist doch von entscheidender Bedeutung. Die Philosophie wird zuerst fragen müssen, ob Gott eine zulässige oder gar notwendige wissenschaftliche Hypothese ist. Sie fragt also nach den Beweisen für das Dasein Gottes.

1. Die Gottesbeweise. Der ontologische Beweis folgert das Dasein Gottes aus seinem Begriff als des vollkommensten Wesens. Weil ich Gott als vollkommenstes Wesen denke, muß er existieren, da ein als vollkommen gedachter, aber nicht existierender Gott unvollkommener wäre als ein als vollkommen gedachter und auch existierender Gott. Das aber wäre ein Widerspruch gegen die Voraussetzung, nach der Gott das vollkommenste Wesen war. Anselm von Canterbury, Descartes, Spinoza, Leibniz haben diesen Beweis für tragkräftig gehalten, Leibniz allerdings mit dem Zusatz, daß, wenn die Möglichkeit der Existenz eines vollkommensten Wesens bewiesen sei, man sagen könnte, daß dann durch den ontologischen Beweis die Existenz Gottes mit geometrischer Sicherheit bewiesen sei. Kant hat diesen Beweis erschüttert. Nach ihm ist die Existenz kein begriffliches Merkmal. Ein vorgestelltes und ein existierendes Dreieck haben dieselben Merkmale,

ebenso ein vorgestellter und existierender Gott. Ob einem Begriff über die begriffliche Existenz hinaus reale Existenz zukommt, kann nur die Erfahrung entscheiden. Da wir Gott in der Erfahrungswelt nicht nachweisen können, ist seine reale Existenz unbeweisbar.

Die innere Kraft des immer wieder auflebenden ontologischen Beweises hat Lotze mit Recht darin gesehen, daß es für uns ein unerträglicher Gedanke wäre, von dem Größten, Schönsten und Wertvollsten anzunehmen, daß es bloßer Gedanke ohne Wirklichkeit sei. Die Gewißheit des Anspruches, daß das Größte von allem Denkbaren existiere, gehört zu unseren inneren Erlebnissen. Wundt hat das abschließend dahin zusammengefaßt, daß die Philosophie der Vernunftsidee Gottes gegenüber nur beweisen könne, daß sie unbeweisbar sei. Darüber hinaus aber hat sie die Vernunftsidee als Denkbedürfnis aus dem Wesen der Vernunft herzuleiten und den Grad ihrer Allgemeingültigkeit festzustellen. Aber außer der Notwendigkeit solcher Ideen auch noch eine entsprechende Realität aufzuzeigen, dazu ist die Philosophie weder berufen noch befähigt. Sie kann die Notwendigkeit des Glaubens beweisen, sie kann ihn nicht in Wissen verwandeln.

Der kosmologische Beweis sucht Gott als einen jenseits der Erfahrung liegenden Anfangspunkt der Naturkausalität zu erschließen. Kants gewichtigster Einwand gegen diesen Beweis ist die von ihm behauptete subjektiv-aprioristische Gültigkeit der Kausalität. Wir fassen infolge der Organisation unseres Denkens die Dinge kausal auf. Aber wir kommen, selbst wenn wir die Kausalität objektiv bis zu Ende denken, doch immer nur zu einem Bewegungszustand der Materie, niemals zu einem Gott, da die immer weiter zurückverfolgte Kausalitätsreihe immer Naturkausalität bleibt, und man nur durch einen Sprung von da zur Gottheit gelangen kann.

Der teleologische Gottesbeweis erschließt das Dasein Gottes aus der Zweckmäßigkeit im Weltgeschehen. Freilich ist die Zweckmäßigkeit keineswegs überall ersichtlich. Die Möglichkeit pessimistischer Weltbilder ist ein Einwand gegen die restlos vernünftige und optimistische Deutung des Weltgeschehens. Aber selbst wenn die Betrachtung des organischen Lebens es wahrscheinlich macht, daß hier intelligente, zwecksetzende Kräfte wirksam sind, selbst wenn man mit Wundt zugestehen wollte, daß die Lebenserscheinungen

ohne die Voraussetzung geistiger Kräfte nicht erklärlich seien, so folgte daraus nicht einmal die Einheit dieser Intelligenz und erst recht nicht, daß sie mit der Gottheit gleichzusetzen sei.

Der allen diesen Beweisen zugrunde liegende richtige Grundgedanke wird von dem moralischen Gottesbeweis erfaßt, den Kant zuerst formuliert hat. Es ist nach ihm ein sittliches Postulat, daß zwischen Gesinnung und Weltordnung ein notwendiger Zusammenhang stattfinde, daß also die vollendete Heiligkeit vollendete Seligkeit zur notwendigen Folge habe. Diese Bedingung kann nur erfüllt werden durch eine Weltursache, welche der moralischen Gesinnung entsprechend handelt, also durch Gott, die intelligente Weltursache, den moralischen Welturheber. So sind Gott und nicht minder die Unsterblichkeit Vernunftbedürfnisse, d. h. Gott ist, wie Wundt es aussprach, als Vernunftidee notwendig. Ist er das aber, so hat die Gottesidee für die Vernunft allgemeine Geltung.

Wundt hat den moralischen Gottesbeweis aus dem Entwicklungsgedanken hergeleitet. Die Welt ist ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen. Sie ist dieses besonders nach ihrer geistigen Seite. Wird die Welt als Entwicklung des Geistes gefaßt, so macht das eine transzendente Ergänzung des empirischen Weltlaufs nötig, die sich in praktische Ideale umsetzt. Diese Ideale sind sittlich, soweit sie sich auf uns erreichbare Ziele beziehen. Sie sind religiös, soweit sie darüber hinausgehen und einen absoluten, die menschlichen Zwecke in sich begreifenden Weltzweck, denken. Ist das sittliche Ideal das letzte Ideal der von uns übersehenen Entwicklungsstrecke, so muß das absolute Ideal eines Weltzweckes in ebendieser Richtung gesucht werden. Denn die Idee von dem unvergänglichen Wert sittlicher Güter schließt die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in dem Sinne ein, daß jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Wert im Werdeprozeß des Geistes behauptet.

2. **Der Atheismus** ist aus sehr verschiedenwertigen Motiven entstanden. Auch war nicht jeder, der sich Atheist nannte, wirklich ein Atheist. Schon Schleiermacher weist darauf hin, daß es religiöse Auffassungen des Universums gibt, die des Gottesbegriffs entbehren. Die gefühlsmäßige Stellung des Atheisten zur Natur und Weltordnung, zum Spiel der Naturkräfte kann von Bewunderung,

Erhebung, Erbauung und Trost erfüllt sein, die durchaus religiös sind. Freilich kann der Materialismus und Mechanismus auch zu brutaler Entwertung dieser Stimmungen führen, zu einem Gotteshaß, der dann oft seine Kraft aus der Ablehnung der sittlichen Folgen hat, die aus einem Gottesglauben fließen. Für das deutsche Geistesleben ist der Atheismus Feuerbachs und Nietzsches bedeutsam geworden. Feuerbach hat durchaus richtig gezeigt, wie im Menschen die Gottesvorstellung entsteht, wie der Mensch sein Tiefstes und Höchstes, sein Ich der Sehnsucht, in den Gottesbegriff projiziert, sein innerstes Geheimnis sich in Gott gegenständlich macht. Aber das war sein Irrtum, daß er meinte, mit dem Nachweis, wie der Gottesbegriff entstehe, über die Realität Gottes bereits etwas ausgemacht zu haben. Ein anderes ist die Frage, wie eine Vorstellung in mir entsteht, ein anderes die Frage nach Recht und Gültigkeit dieser Vorstellung.

Bei Nietzsche dürfen seine wilden Ausbrüche des Gotteshasses, seine oft pathologischen Verstiegenheiten nicht darüber hinwegtäuschen, daß seiner Sehnsuchtsphilosophie ein tief religiöses Motiv zugrunde lag, daß sein Glaube an die Höherentwicklung des Menschen religiöser Glaube war, daß seine Forderung der Hingabe für ein höheres Leben nicht antichristlich, sondern christlich ist. Nietzsche konnte es nicht ertragen, wenn es einen Gott gäbe, nicht selbst Gott zu sein. Aus gleicher Stimmung hoben die Mystiker die Besonderheit des Ich auf, Nietzsche hob das Dasein Gottes auf, um der Qual der Gottesferne zu entgehen.

3. **Der Deismus.** Nur noch historische Bedeutung hat der Deismus, als dessen Hauptvertreter John Locke und David Hume in England, Voltaire in Frankreich, Friedrich der Große, Reimarus und Lessing in Deutschland zu nennen sind. Das Bekenntnis des Deismus erschöpft sich wesentlich in der Anerkennung eines höchsten Wesens, das die Welt so trefflich geordnet habe, daß ein späteres Eingreifen nicht mehr nötig sei. Damit aber wird praktisch die Gottheit aus der Welt eliminiert, so daß der Deismus oft dem Atheismus gleichkommt. Der Deismus, der geschichtlich auf die Aufklärungszeit beschränkt geblieben ist, will die Vernunftreligion darstellen, wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob man diese Vernunftreligion in Gegensatz zum Christentum stellt oder, wie die meisten es taten, die These verfocht, das wahre

Christentum, d. h. das alles eigentümlichen Inhalts entkleidete Christentum sei die Vernunftreligion. Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit sind die Grundsätze dieses Glaubens, in dem sich der aufgeklärte Christ und Jude die Hand reichen konnten und reichten. Das Ziel der weisen Schöpfung ist der Mensch; der weise, gute Gott hat ihn zum Glück bestimmt, das Glück aber liegt in der Tugend. Im ganzen scheitert dieser Deismus daran, daß er den Gottesgedanken als Lückenbüßer für die Weltanschauung benutzt und im übrigen in selbstgefälligem Optimismus einem platten Tugend- und Weltbeglückungsideal nachjagt. Kant, der von dem Deismus sagt, daß man aus ihm nichts machen könne, daß er uns zu nichts nütze, hat feinsinnig bemerkt, daß der Deismus alle seine Angriffe auf der Voraussetzung gründe, daß jede Aussage über Gott ein Anthropomorphismus sei. Das sei richtig! Und der Deismus sei unvermeidlich, wenn wir in dogmatischem Anthropomorphismus behaupteten, diese Aussagen bezögen sich auf das Wesen Gottes an sich. „Wir aber legen diese Eigenschaften seinem Verhältnis zur Welt bei und erlauben uns einen symbolistischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht." Ein für die Weiterbildung der Theologie bis zur Gegenwart folgenreicher Satz. Der Gegenstoß gegen diese Aufklärung erfolgte denn auch in einer Stärke, die sie für immer entwurzelte. Vor allem kann der Deismus in seiner als abgeschlossenes Gebilde vor ihm stehenden Welt keine Entwicklung zulassen. Der religiös Empfindende fühlt sich erkältet und verarmt in dieser vernünftigen Religion, in der sein inneres Erlebnis keine Orientierung erhält.

4. **Der Pantheismus**, der sagt, das All ist Gott, ist in den verschiedensten Ausprägungen unter den Philosophen die verbreitetste theologische Anschauung. Der klassische Repräsentant des Pantheismus ist Spinoza, aber auch Hegel repräsentiert eine spezifische Form dieser Theologie, sein Antipode Schopenhauer wird mit seinem Allwillen trotz seines Protestes dem Pantheismus zuzurechnen sein. In einem Punkt sind alle Pantheisten einig: sie bestreiten Gott als Persönlichkeit. Sie lösen aber damit überhaupt den Begriff der Persönlichkeit auf, die Einzelindividualität wird für bloßen Schein erklärt. Schopenhauer hat gegen den Pantheismus besonders gewichtige Argumente ins Feld geführt,

Der Gott des Pantheismus nimmt teil an allem Übel in der Welt, er existiert in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängsteter und gequälter Wesen. Der Theismus, der einen Gott die Welt schaffen lasse, sei nicht direkt absurd, aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und in jeder Sekunde Sterbende, und das ist absurd. Der Pantheismus ist daher optimistisch, und wenn er das Übel in der Welt auch in der Entwicklung aufheben will, so stehen der restlos optimistischen Welterklärung doch sehr erhebliche Hindernisse im Wege. Will der Pantheismus aber mit Haeckel und anderen eben einfach die Welt zugleich auch Gott nennen, so hat er, wie Schopenhauer mit Recht spottet, die Sprache mit einem überflüssigen Synonym für das Wort Welt bereichert. Wie wenig schließlich der Pantheismus, der die Natur so tief und poetisch empfindet, allen Bedürfnissen des religiösen Empfindens genügt, dafür ist ein typischer Beweis, daß bei Goethe dialektisch unausgeglichen neben dem Naturpantheismus doch die persönliche Beziehung zu Gott in theistischen Formeln sich ausspricht. So hat denn vielfach der Pantheismus dem Theismus sich genähert.

Man hat mit Krause oder Fechner zwar die Welt als Gott, aber nur als einen Teil Gottes ansehen wollen. Gott will Fechner nach Analogie des menschlichen Bewußtseins denken. Die Welt ist der Leib Gottes, der Bewußtsein und Selbstbewußtsein besitzt. Klar hat Paulsen theistische Stimmungen in den Pantheismus hinübergenommen, wenn er sagt, daß der Mensch, wenn er sich von Gott eine Vorstellung machen wolle, ihn sich nur als menschliches Wesen in höchster Steigerung vorstellen könne, da menschlich-geistiges Leben das Höchste und Bedeutendste sei. Wir kennen keinen anderen Geist als den irdisch-menschlichen, darum stellen wir auch Gott als solchen vor, nicht weil er an sich so ist, sondern weil unsere Vorstellungen nicht über unser Erleben hinausreichen. Wenn Paulsen dann aber weiter sagt: die Welt geht in Gott, aber Gott nicht in der Welt auf, so biegt er doch damit den Pantheismus so um, daß damit die Grenzlinien etwas verwischt werden.

5. Der Theismus, der freilich sehr oft in plumpe Vermenschlichung der Gottheit verfallen ist, befriedigt, wie schon die Umbiegungen des Pantheismus zeigten, das religiöse Bedürfnis am tiefsten. Hierin liegt seine Stärke, und wo die Weltanschauung wie beim Christen nach dem grundlegenden religiösen Erlebnis orientiert ist, wird der Theismus die selbstverständliche Gottesvorstellung sein, ohne daß der Christ, der zu Gott in ein persönliches Verhältnis tritt, meinen wird, auf alle Probleme der Theologie nun eine klare Antwort geben zu können. Philosophisch wird der Theismus, der Gott als Persönlichkeit von der Welt verschieden denkt, von sehr verschiedenen Denkern vertreten. Es sind zu nennen Platon und Aristoteles, Augustin und Thomas, Descartes, Leibniz, Kant und zuletzt Lotze. Kants Theologie ist uns aus dem moralischen Gottesbeweise bekannt. Die Ordnung der Welt weist auf einen Geist als ihren letzten Grund, auf einen Welturheber, einen lebendigen, persönlichen Gott, einen Gott mit Intelligenz und freiem Willen. Wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei. Ich erkenne damit freilich Gott nicht als das, was er an sich ist, wohl aber als das, was er für mich ist.

Nach Lotze kann der Sehnsucht des Gemütes, dem Höchsten, was ihm zu ahnen gestattet ist, keine andere Gestalt seines Daseins genügen als die der Persönlichkeit, denn der Persönlichkeitswert ist für uns der höchste geworden.

Ich fasse zusammen: Wo ein Mensch in der Religion, in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott und in der aus der erlebten Güte Gottes fließenden freien Hingabe an ihn nicht eine Vernichtung seiner Persönlichkeit erfährt, sondern im Gegenteil in diesem Erleben sich seiner selbst als freier Persönlichkeit bewußt wird, wird er in diesem gesteigerten Persönlichkeitsgefühl sich Gott als Persönlichkeit vorstellen. Gott als Persönlichkeit kann so religiös erlebt werden, aber ist philosophisch nicht beweisbar, und die Theologie muß, wenn sie von Gott als einer Persönlichkeit redet, ihre Zuflucht zu Vermenschlichungen Gottes nehmen, die als Gleichnisreden oder Symbole zu werten sind, d. h. als Vorstellungsformen zum Zweck des Ausdrucks bestimmter religiöser Ideen. Der Kampf um Gott ist letzten Endes ein Kampf der praktischen Vernunft, denn hinter den theoretischen Formulierungen der Gottesidee stehen als treibende Kräfte Überzeugungen und Werturteile, die, theoretisch unbeweisbar, eine axiomatische Tat der Freiheit sind. Wer in den Zügen des Lebens nichts von Weisheit, Güte

und Gnade liest, wer die Welt als die schlechteste aller Welten erlebt, wird den letzten Weltgrund nicht als Weltvernunft bezeichnen. Er ist aber theoretisch nicht widerlegbar. Unser letztes Werturteil über das Weltganze ist eine Tat freien Glaubens.

C. Das ästhetische Problem.

Groos nennt zwei Tatsachen, die das Objekt ästhetischer Untersuchungen ausmachen, 1. die Tatsache, daß es für unsere Wahrnehmung Gegenstände und Vorgänge gibt, deren Betrachtung uns ein selbständiges, von sonstigen äußeren Zwecken in der Hauptsache unabhängiges Vergnügen bereitet (das Problem des ästhetischen Genießens), 2. die Tatsache, daß ein Teil dieser Objekte und Vorgänge auf die Tätigkeit besonders gearteter Menschen zurückzuführen ist, die ein innerer Drang veranlaßt, solche Inhalte einer genußvollen Wahrnehmung zu erzeugen (das Problem des künstlerischen Schaffens). Kant hat in unanfechtbarer Weise das ästhetische Wohlgefallen von allen übrigen Arten des Wohlgefallens gesondert. Auch das Angenehme, das Gute und Nützliche sind wohlgefällige Vorstellungen. „Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön." Ohne alles Interesse heißt im Sinne Kants natürlich nicht, wie Cohn richtig bemerkt, ohne alle Beziehung auf das, was wir lieben oder hassen. Ich bin ohne Interesse an dem Gegenstande, heißt für Kant, es mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Begierde, kein Bedürfnis, keine Regung des Willens, ich will von dem Gegenstande nichts haben, ich will ihn nur betrachten.

Wir nennen hier alles das schön, was uns in diese Stimmung des ästhetischen Genießens versetzt. Zum Schönen gehört in diesem Sinne das furchtbar Erhabene ebenso wie das Komische. Selbst dem Häßlichen gegenüber kann ich mich ästhetisch verhalten. Man hat für Schön in diesem erweiterten Sinne Ästhetisch oder ästhetisch Wertvoll setzen wollen.

Diese Tatsachen des ästhetischen Genießens und künstlerischen Schaffens fallen fraglos in unser Bewußtsein und müssen somit Gegenstand der Psychologie sein. Külpe definiert denn auch die

Ästhetik als Psychologie des ästhetischen Genusses und des künstlerischen Schaffens.

1. Die psychologische Ästhetik, die chronologisch späteste Epoche der Entwicklung dieser Wissenschaft, ist augenblicklich die beherrschende Richtung. Es wird nötig sein, die psychologische Ästhetik daraufhin zu prüfen, ob sie imstande ist, alle ästhetischen Probleme zu lösen. Fechner ist mit seiner Vorschule der Ästhetik der Begründer der empirischen Psychologie.

In der „Ästhetik von oben" handelt es sich nach Fechner in erster und zugleich höchster Instanz um die Ideen und Begriffe der Schönheit, der Kunst, des Stils, um ihre Stellung im System allgemeinster Begriffe, insbesondere ihre Beziehung zum Wahren und Guten; und gern steigt man damit bis zum Absoluten, zum Göttlichen, den göttlichen Ideen und der göttlichen Schöpfertätigkeit hinauf. Die „Ästhetik von unten" geht von Erfahrungen aus über das, was gefällt und mißfällt, stützt hiermit alle Begriffe und Gesetze, die in der Ästhetik Platz zu greifen haben. Fechner hält eine Ästhetik von oben, die das recht leistet, was bisher mehr angestrebt als erreicht sei, für eine Aufgabe der Zukunft. Wie die Naturphilosophie sich auf Physik und Physiologie aufbaue, so müsse die empirische Ästhetik der philosophischen Ästhetik, diesem Riesen auf tönernen Füßen, erst einen haltbaren, soliden Unterbau geben. So sei eine Wissenschaft nötig, die die Gesetze des Gefallens und Mißfallens feststellt. Das ist die empirische, psychologische und experimentelle Ästhetik, die nach Fechner weiterentwickelt haben Lipps, Groos, Külpe u. a., die aber jene Zukunftsästhetik Fechners zum Teil völlig ausschließen wollen.

Nach welchen Methoden arbeitet nun diese Ästhetik von unten und welche Ziele steckt sie sich? Die Methoden sind wesentlich die der empirischen Psychologie: die Selbstbeobachtung, die an anderen gemachten Beobachtungen, die natürlich die ganze Entwicklungsgeschichte zu überblicken suchen, die Verwertung fremder Selbstbeobachtungen. Stelle ich diese Beobachtungen unter künstlichen Bedingungen an, so erhalte ich das ästhetische Experiment. Man läßt, so beschreibt Fechner die Möglichkeit solcher Experimente, entweder viele Personen zwischen den hinsichtlich ihrer Wohlgefälligkeit zu vergleichenden Formen oder Formverhältnissen wählen, oder man läßt sie das nach ihrem Geschmack Wohlgefälligste selbst her-

stellen, oder man mißt die im Gebrauch vorkommenden Formen oder Formverhältnisse.

Ich hebe einige Begriffe und Gesetze der empirischen Ästhetik heraus, um die tiefe Erfassung der Probleme und die Weite des Arbeitsgebietes dadurch zu charakterisieren. Karl Groos, dem ich neben Fechner hier folge, findet, damit einen fruchtbaren Gedanken Schillers aufnehmend, als eine dem ästhetischen Phänomen übergeordnete Erscheinung das Spiel. Spiel ist die Betätigung, bei der der Lustwert nicht wie bei der Arbeit in einem Zweck außerhalb der Betätigung liegt, sondern bei der die Betätigung Selbstzweck ist. Spiel und ästhetischer Genuß haben überraschend viel Gemeinsames. Das Entscheidende aber ist, beides, Spiel und ästhetischer Genuß, sind Selbstzweck, wir treten in ihnen aus der Alltagswelt des realen Lebens, sie erlösen, um mit Schopenhauer zu reden, vom Tagelöhnerdienst des Willens. Wird so der ästhetische Genuß als Spiel aufgefaßt, ist das Spiel aber auch eine Betätigung der Tiere, so erhebt sich die interessante Frage nach dem ästhetischen Genießen auch der Tiere. Die empirische Ästhetik untersucht nun zuerst die sinnlichen Faktoren des ästhetischen Genießens, sie fragt nach dem Anteil der einzelnen Sinne am ästhetischen Genuß, besonders, ob auch die niederen Sinne ästhetische Empfindungen erregen können. Es führt das zu der Frage nach der Freude an Reizen und zwar an angenehmen und intensiven Reizen und der von ihnen hervorgerufenen Stimmungen. Bei der Wahrnehmung optisch gegebener Körperformen wirken nun auf Tastgefühlen beruhende Erfahrungen mit, und es ist dabei ein Erleben von inneren Leibesempfindungen festzustellen. Diese Einwirkungen können rein reproduktiver Natur sein; sie werden gefühlsreicher werden, wenn es auf Grund von Nachahmungen zu entsprechenden Bewegungsvorgängen im Organismus kommt. Der ästhetische Genuß ist also häufig mit Empfindungen der Organe verbunden. Manche Ästhetiker wollen nun freilich diese Organempfindungen zum Wesentlichen des Genusses machen; das sind sie fraglos nicht, wohl aber sind sie ein mitwirkender Faktor. Lotze schreibt einmal: „Wir haben andere Gefühle und Bestrebungen, wenn wir liegen, andere wenn wir stehen, eine erzwungene Körperhaltung dämpft unseren Mut, bequem und nachlässig gelagert, vermögen wir schwerlich andächtig zu sein;“ und er fragt dann

schließlich, ob nicht das ästhetische und sittliche Urteil die lebhafte Innigkeit erst durch die nebenher spielenden sinnlichen Gefühle erhalten.

Eine wichtige Rolle spielen beim ästhetischen Genießen die reproduktiven Faktoren, d. h. die Nachwirkungen früherer Erfahrungen. Fechner sagt: Jedes Ding, mit dem wir umgehen, ist für uns geistig charakterisiert durch eine Resultante von Erinnerungen an alles, was wir je bezüglich dieses Dinges und selbst verwandter Dinge äußerlich und innerlich erfahren, gelesen, gehört, gedacht, gelernt haben. Diese Resultante von Erinnerungen knüpft sich ebenso unmittelbar an den Anblick des Dinges wie die Vorstellung desselben an das Wort, womit es bezeichnet wird. „Nach Maßgabe nun, als uns das gefällt oder mißfällt, woran wir uns bei einer Sache erinnern, trägt auch die Erinnerung ein Moment des Gefallens oder Mißfallens zum ästhetischen Eindruck der Sache bei.“ Warum gefällt die Orange mehr als eine gelbpolierte Holzkugel von gleicher Form? Weil wir geistig in die Orange ein Ding von reizendem Geruch, erquickendem Geschmack, an einem schönen Baume, in einem schönen Lande, unter einem warmen Himmel gewachsen, hineinsehen, wir sehen Italien mit in ihr, das Land unserer romantischen Sehnsucht. Die Psychologie hat für diese Ideenassoziationen und Reproduktionen ganz bestimmte Gesetze formuliert, die nun in der Ästhetik ihre Bestätigung erhalten. Fechner hat hier z. T. Abschließendes gesagt. Im Mittelpunkt der Erörterung steht das Problem der inneren Nachahmung, des inneren Miterlebens, des Einfühlens. Groos sagt richtig: Das ästhetische Wohlgefallen liegt nicht nur im Inhaltsgefühle, in dem Was des Erlebnisses, sondern wir haben an der Tatsache des Miterlebens schon eine selbständige Freude, es macht uns Freude, aus uns herauszutreten und uns in anderes einzufühlen. Diese Freude stammt schließlich, so sehr sie mit dem Betätigungsdrang und Nachahmungstrieb zusammenhängt, aus dem Freiheitsgefühl, aus einer „Wanderlust“ der Seele. Wir fühlen unser Ich in das sinnlich Gegebene ein, wir „leihen“ unser Gefühl, unser Leben dem geschauten Objekt. Ein Beispiel von Groos mag hier das illustrieren: „Wenn ein frisch empfänglicher Betrachter vor der ungeheuren Felswand der Zugspitze steht, wie man sie vom Eibsee aus erblickt, so kann er infolge der Einfühlung

etwas von dem einschüchternden Eindruck einer übermächtigen, himmelstürmenden Persönlichkeit erleben und, hierin aufgehend, seinen Genuß haben; es kann aber auch der Fall eintreten, daß er das Gefühl hat, als nehme er selbst an dem mächtigen Aufschwung der Massen teil, als werde sein eigenes, physisches und psychisches Ich irgendwie von diesem Aufschwung mit emporgerissen." Hier ist weiter von der Personifikation und der ästhetischen Illusion zu reden, von jenem eigentümlichen Zwischenzustand zwischen Realität und Schein, den wir im Theater besonders stark empfinden. Die Ansichten der Psychologie sind verwirrend zahlreich. Jede von ihnen stellt sicher eine Teilwahrheit dar. Die Fülle der Ansichten beweist aber auch die komplizierte Natur des ästhetischen Tatbestandes, sie deutet auch darauf hin, daß es verschiedene Typen des ästhetischen Genießens gibt.

Die Anschauung, daß die Ästhetik nichts als angewandte Psychologie sei, unterliegt aber doch erheblichen Einwänden. Mit Recht sagt Dilthey, daß hiernach die Analyse des ästhetischen Eindruckes zu einer unbestimmten Zahl regelmäßiger Beziehungen zwischen den eindruckskräftigen Tatsachen und den Eindrücken selber führe. Die Wirkung eines Kunstwerkes oder einer Landschaft erscheine danach als ein höchst Zusammengesetztes. Das Kunstwerk aber ist nicht ein Haufen wirkungskräftiger Eigenschaften. Die Schönheit, der künstlerische Eindruck und das künstlerische Schaffen beständen überall in der Beziehung der in die Sinne fallenden Formen auf eine innere Bedeutung, die aus ihnen spricht. Und schließlich hänge das Interesse an der Frage, welche Funktion die Kunst im Haushalte des Menschenlebens zu erfüllen habe. So würden sich denn zu allen Zeiten spekulative Prinzipien für die Erklärung des Schönen bilden. Von anderer Seite wird der psychologischen Ästhetik entgegengehalten, daß die Psychologie wohl feststellen könne, was ästhetisch wirksam sei, daß sie aber nun und nimmer in der Lage sei, ästhetische Werte zu normieren. Die Psychologie kann nur Tatbestände beschreiben, sie zeigt, wie das Wohlgefallen an einem Gegenstande der Natur oder Kunst „eine Gesamtwirkung ist, welche aus vielen einzelnen, in der Entwicklung unseres Lebens erzeugten Gefühlen sich naturnotwendig, wenn auch in sehr komplizierter Weise zusammensetzt" (Windelband). Aber die Gesetze der Ästhetik sind eine Auswahl aus den möglichen Formen

der Gefühlstätigkeit. Diese Auswahl aber sei nicht Sache der Psychologie, die Wertunterschiede nicht kenne. Mit Recht wird man mit Dilthey aber als die Hauptaufgabe der Ästhetik ansehen, eine Entscheidung über die Natur ästhetischer Wirkungen herbeizuführen.

Wenn die Psychologen nun sagen, die Werturteile seien doch sicher seelische Vorgänge, so beweist das ebensowenig, wie Cohn richtig bemerkt, als wenn die Physik darum, weil die Töne physikalische Vorgänge seien, die Musiktheorie als einen Teil der Physik reklamierte. Es ist daher nur konsequent, wenn auch sehr paradox, daß einige Psychologen eine wertfreie Ästhetik fordern und sagen: „Schön ist, was irgend jemandem gefällt oder zu irgendeiner Zeit gefallen hat."

Nun hat Karl Groos zeigen wollen, daß schon innerhalb rein psychologischer Analyse zwischen dem ästhetisch Wirksamen und dem ästhetisch Wertvollen geschieden wird, daß also auch die Psychologie ästhetische Werturteile, wenn auch keine absoluten, fällen könne. Ich kann ihm im Prinzip nicht beistimmen, finde vielmehr, daß er in den Wertungen die Grenzpfähle der Psychologie überschreitet. In der Tat aber hat er über die ernste Frage nach den ästhetischen Werten Bedeutungsvolles gesagt. Ich hebe einige Sätze heraus: Das ästhetisch Wirksame ist sittlich indifferent; das ästhetisch Wertvolle wird durch ethische Maßstäbe beeinflußt, indem das Postulat einer vollkommenen sittlichen Gemütsbildung, das der ganzen Persönlichkeit gilt, sich auch auf die Schätzung ästhetischer Freuden ausdehnt. Wir urteilen: was ein sittlich hochstehender Mensch nicht mehr innerlich miterleben kann, das soll ein jeder meiden, wenn es für ihn auch noch so wirksam sein mag. Darum werten wir Gefühlserregungen, die wir ästhetisch miterleben, verschieden. Erleben wir von uns selbst hochgewertete Gefühle, so werten wir den ästhetischen Genuß höher, als wenn wir von uns selbst gering gewertete Gefühle, z. B. sexuelle Erregung empfinden. Wir werden darum die ästhetischen Genüsse am höchsten schätzen, die uns in eine reine und hohe Sphäre erheben und aus dem Dunst des Alltagslebens befreien, in denen wir das Erlösende der Kunst erleben. So können wir etwas als ästhetisch sehr wirksam empfinden und werten es doch ästhetisch geringer als etwas ästhetisch Unwirksames. Das Problem des ästhetischen Wertunterschiedes ist somit eine psy-

chologische Tatsache. Aber über die Darlegung dieser Tatsache kommt die Psychologie nicht hinaus, wenn sie nicht Anleihen macht und damit aufhört, Psychologie zu sein. So sagt denn schließlich auch Groos selbst: „Ich bin weit entfernt zu behaupten, daß die Psychologie dem Wertproblem in jeder Hinsicht gerecht werden könne. Das scheint mir vielmehr ohne metaphysische Bestimmungen überhaupt nicht möglich zu sein."

Aber auch das zweite Problem, das künstlerische Schaffen, weist über die psychologische Ästhetik hinaus.

Einen Blick nur können wir auf die Psychologie des künstlerischen Schaffens tun. Hier erhebt sich zuerst die schwierige Frage nach dem Wesen des Genies. Es gibt interessante und auch wertvolle Untersuchungen über diese Frage. Schopenhauer, der hier sehr tief gesehen hat, sieht das Wesen des Genies in der gesteigerten Fähigkeit objektiver, d. h. interesseloser Betrachtung; der Überschuß an Erkenntniskraft befähigt das Genie, sich vom Willen loszureißen, es ist also durch ein ungeheures Übermaß des Intellektes ausgezeichnet. Im Zusammenhange mit Schopenhauer ist Hermann Türck zu nennen. Als abnorm und krankhaft will Lombroso das Genie erklären, Vischer definiert das Genie als das reine und ungeteilte Wirken der Phantasie in einem Individuum, Kant in seiner berühmten Definition sieht das Wesen des Genies in der angeborenen Gemütsanlage, welche der Kunst die Regel vorschreibt. Es ist schöpferisch und originell. In ihm wirken alle ästhetischen Vermögen auf schöpferische Weise. Groos stimmt dieser Kantischen Definition wesentlich zu. Das Genie ist die Naturanlage, dem ästhetischen Bewußtsein neue Blickpunkte zu verschaffen, durch die sich das Gegebene zu jener wunschlosen geordneten Fülle gestaltet. Es ist der Psychologie noch nicht gelungen, das Genie restlos zu analysieren, sie muß sich auf einige allgemeine Sätze beschränken, die sie den Selbstbekenntnissen der Künstler über das Wirken ihrer Einbildungskraft wesentlich zu entnehmen hat.

Es kommt das wesentlich auf ein Beschreiben, Zergliedern heraus, das von einem Erklären noch himmelweit entfernt ist. Dilthey hat recht. Diese Erscheinungen enthalten viel mehr, als der heutigen Psychologie zugänglich ist. Sie steht ratlos vor einer solchen unerschöpflich großen Tatsächlichkeit. Entzieht sich aber das künstlerische Genie und sein Schaffen der psychologischen Analyse, so

kann schon darum die Psychologie in der Ästhetik nicht das letzte Wort haben. Denn unser ästhetisches Genießen wird ja durch den schöpferischen Genius bestimmt. Wieder hat Dilthey, hierin Kants Gedanken folgend, recht: Ein Genie oder ein halbes Dutzend kommen und zwingen die Menschen mit ihren Augen zu sehen. Alsdann lernen andere Künstler in derselben Art wahrzunehmen und vorzustellen. Der Satz Kants und Schellings ist zutreffend Der letzte Grund für das Kunstwerk ist das Genie. Das Genie sagt: die Regel bin ich. Es ist der Gesetzgeber. Und es zwingt uns darum, mit seinen Augen zu sehen, weil es das Tiefste des Menschengeistes offenbart. Das hat Goethe von Shakespeare, der Genius vom Genius, klassisch ausgesprochen: „Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist, er durchdringt die Welt wie jener; beiden ist nichts verborgen; aber wenn es des Weltgeistes Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja oft nach der Tat zu bewahren, so ist es der Sinn des Dichters, das Geheimnis zu verschwätzen und uns vor oder doch in der Tat zu Vertrauten zu machen." Diese Bedeutung des Genies und seines Schaffens kann die psychologische Ästhetik nicht erschöpfen. Die Psychologie des ästhetischen Genießens und künstlerischen Schaffens weist über sich hinaus, sie fordert, um mit Fechner zu reden, eine Ästhetik von oben.

2. Die kritische Ästhetik. Das Problem des absoluten Wertes und das Problem der Gesetzgebung des Genies ist das Grundproblem der kritischen Ästhetik, die durch Kant begründet ist und die durch den neueren Kantianismus fortgebildet wird. In diesem Zusammenhange ist Schiller zu nennen; Hermann Cohen und Jonas Cohn sind die modernen Vertreter der kritischen Ästhetik. Ich isoliere das entscheidende Problem dieser Ästhetik: wie ist Allgemeingültigkeit der ästhetischen Gesetze möglich? Es gibt drei Gebiete, auf denen die Urteile Allgemeingültigkeit beanspruchen: die Logik, die Ästhetik, die Ethik. Auf allen drei Gebieten wiederholt sich die Frage: wie ist Allgemeingültigkeit oder Notwendigkeit möglich? Die Psychologie kann ihnen diesen Charakter nicht geben. Freilich heißt Allgemeingültigkeit in der Ästhetik und Ethik nicht, daß alle dasselbe schön und sittlich finden. Die kritische Ästhetik meint also nicht, daß alle dasselbe schön oder häßlich finden; Cohn sagt darum richtiger, die ästhetischen und ethischen Urteile haben Forderungscharakter. Es handelt sich in den ethischen und

ästhetischen Urteilen selbstverständlich nicht um faktische Allgemeingültigkeit, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. In unserem interessierten Wohlgefallen kommen unsere Sonderinteressen zum Ausdruck. Im ästhetischen Genießen, wo diese schweigen, fühlen wir allgemein menschlich, universell. Die Ästhetik ist daher das Gesetz des allgemein-menschlichen Gefühls wie die Logik das Gesetz des allgemein-menschlichen Denkens und die Ethik des allgemein-menschlichen Wollens. Auf der Allgemeinheit des menschlichen Gefühls im ästhetischen Genießen ruht die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gesetzes. Wir sind eben in diesem Genießen, wie Schopenhauer sagt, reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis, klares Weltauge. Ist aber der Dichter, nach Schopenhauers tiefem Ausdruck, der allgemeine Mensch, bildet sich in ihm das Innere der ganzen Menschheit ab, so verstehen wir nun auch von hier aus die Kantische Lehre von dem Genie als dem in keiner Weise von einer Reflexion, einem Begriff, einer Moral Abhängigen und doch ästhetisch Gesetze Gebenden. Es will das nichts anderes sagen, als daß am Kunstwerk, das aus der Tiefe des Genies geboren ist, der Mensch und die Menschheit ihr wahres Wesen objektiviert anschaut und in dem Lustgefühl zugleich die Sinne befriedigt und die Seele erweitert fühlt. In diesem Sinne sind die ästhetischen Gesetze allgemein gültig. Die Veränderlichkeit der Schönheitsbegriffe beweist nur das eine, daß die Wirklichkeit sich infolge solcher Normalgesetze aus barbarischer Unkultur zur ästhetischen Kultur gestaltet hat und weiterentwickelt.

In diesem Zusammenhange erhebt sich das schwierige Problem nach dem Verhältnis der Logik, Ethik, Ästhetik zueinander, die Frage: wie verhalten sich das Wahre, das Gute, das Schöne zueinander? Die kritische Ästhetik sagt darauf mit vollem Recht, daß Logik, Ethik und Ästhetik ihre spezifische Gesetzmäßigkeit haben. Ich ziehe hier nur die Grenzlinien des Schönen zum Sittlichen. Cohn führt klar aus, daß in die Schönheit vieles fällt, worauf eine sittliche Beurteilung überhaupt nicht anwendbar ist. Es hat keinen Sinn, nach der Sittlichkeit einer schönen Blume zu fragen. Aber auch der den Menschen offenbarende Dichter, dieser Spiegel der Menschheit, wird alles, was in einer Menschenbrust „wohnt und brütet", darstellen können. Darum ist die erhabene und gemeine

Gesinnung in gleicher Weise sein Gegenstand. Das Schöne ist prinzipiell sittlich indifferent, soweit es sich um die Frage des ästhetisch Wirksamen handelt. In dem ästhetischen Genießen, in dem alle Triebe schweigen, liegt an sich keine Beziehung zum Sittlichen, das Ästhetische ist in seinem Gebiet souverän. Aber die Grenze zwischen Kunst und Leben ist fließend, die außerästhetische Wirkung des Schönen ist ebenso zutage liegend wie die ästhetische Wirkungsfähigkeit des Wahren und Sittlichen. Daraus ergeben sich Reibungsflächen und schwere Kämpfe und gegenseitige Beeinträchtigungen. Und es erhebt sich die Frage nach dem Kulturwert des Ästhetischen, nach nach seiner Stellung im Ganzen des Menschenlebens. Diese Frage wird uns am Schluß der metaphysischen Ästhetik beschäftigen.

Von Kant, dem Begründer der modernen Ästhetik, entspringen zwei Ströme ästhetischen Philosophierens, die formalistische Ästhetik und die idealistische Ästhetik.

3. Die formalistische Ästhetik, die Ästhetik Herbarts, Zimmermanns, Köstlins und Siebecks. Unter formalistischer Ästhetik verstehen wir jede Ästhetik, die das Wesen des Schönen in die Form legt. Schon Kant findet auf die Frage, wodurch ein angeschauter Gegenstand das ästhetische Wohlgefallen hervorrufe, die Antwort: Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen werden kann.

Schiller ist auch hierin Kants Schüler. Er sagt: Das Schöne gefällt durch seine Form der Vernunft, wodurch es sich vom Angenehmen unterscheidet. Die Gedanken Herbarts hat Zimmermann systematisiert und in seiner groß angelegten Ästhetik dargelegt. Nun ist die Wichtigkeit der Form für die Kunst unbestritten. Die Gesetze der Symmetrie, die Harmonielehre, die Verslehre und Metrik usf. sind sicher wertvolle Formgesetze für die Kunst. Aber wenn der Formalist von dem Stoff absehen will, wie will er dann, fragt Vischer in seiner geistvollen Polemik gegen Zimmermann, wie will er einen Dichter, der im Grunde mehr Verskünstler als wahrer Poet, der im Inhalt bloß an- und nachfühlend, nicht original ist, von dem geistvoll originalen unterscheiden? Die formalistische Theorie muß zu totem, konventionellem Klassizismus führen. Gewiß ist z. B. in der Musik die Innehaltung der Formgesetze notwendig. Aber machen die Formgesetze etwa schon das

ästhetischen Urteilen selbstverständlich nicht um faktische Allgemeingültigkeit, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. In unserem interessierten Wohlgefallen kommen unsere Sonderinteressen zum Ausdruck. Im ästhetischen Genießen, wo diese schweigen, fühlen wir allgemein menschlich, universell. Die Ästhetik ist daher das Gesetz des allgemein-menschlichen Gefühls wie die Logik das Gesetz des allgemein-menschlichen Denkens und die Ethik des allgemein-menschlichen Wollens. Auf der Allgemeinheit des menschlichen Gefühls im ästhetischen Genießen ruht die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gesetzes. Wir sind eben in diesem Genießen, wie Schopenhauer sagt, reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis, klares Weltauge. Ist aber der Dichter, nach Schopenhauers tiefem Ausdruck, der allgemeine Mensch, bildet sich in ihm das Innere der ganzen Menschheit ab, so verstehen wir nun auch von hier aus die Kantische Lehre von dem Genie als dem in keiner Weise von einer Reflexion, einem Begriff, einer Moral Abhängigen und doch ästhetisch Gesetze Gebenden. Es will das nichts anderes sagen, als daß am Kunstwerk, das aus der Tiefe des Genies geboren ist, der Mensch und die Menschheit ihr wahres Wesen objektiviert anschaut und in dem Lustgefühl zugleich die Sinne befriedigt und die Seele erweitert fühlt. In diesem Sinne sind die ästhetischen Gesetze allgemein gültig. Die Veränderlichkeit der Schönheitsbegriffe beweist nur das eine, daß die Wirklichkeit sich infolge solcher Normalgesetze aus barbarischer Unkultur zur ästhetischen Kultur gestaltet hat und weiterentwickelt.

In diesem Zusammenhange erhebt sich das schwierige Problem nach dem Verhältnis der Logik, Ethik, Ästhetik zueinander, die Frage: wie verhalten sich das Wahre, das Gute, das Schöne zueinander? Die kritische Ästhetik sagt darauf mit vollem Recht, daß Logik, Ethik und Ästhetik ihre spezifische Gesetzmäßigkeit haben. Ich ziehe hier nur die Grenzlinien des Schönen zum Sittlichen. Cohn führt klar aus, daß in die Schönheit vieles fällt, worauf eine sittliche Beurteilung überhaupt nicht anwendbar ist. Es hat keinen Sinn, nach der Sittlichkeit einer schönen Blume zu fragen. Aber auch der den Menschen offenbarende Dichter, dieser Spiegel der Menschheit, wird alles, was in einer Menschenbrust „wohnt und brütet", darstellen können. Darum ist die erhabene und gemeine

Gesinnung in gleicher Weise sein Gegenstand. Das Schöne ist prinzipiell sittlich indifferent, soweit es sich um die Frage des ästhetisch Wirksamen handelt. In dem ästhetischen Genießen, in dem alle Triebe schweigen, liegt an sich keine Beziehung zum Sittlichen, das Ästhetische ist in seinem Gebiet souverän. Aber die Grenze zwischen Kunst und Leben ist fließend, die außerästhetische Wirkung des Schönen ist ebenso zutage liegend wie die ästhetische Wirkungsfähigkeit des Wahren und Sittlichen. Daraus ergeben sich Reibungsflächen und schwere Kämpfe und gegenseitige Beeinträchtigungen. Und es erhebt sich die Frage nach dem Kulturwert des Ästhetischen, nach nach seiner Stellung im Ganzen des Menschenlebens. Diese Frage wird uns am Schluß der metaphysischen Ästhetik beschäftigen.

Von Kant, dem Begründer der modernen Ästhetik, entspringen zwei Ströme ästhetischen Philosophierens, die formalistische Ästhetik und die idealistische Ästhetik.

3. Die formalistische Ästhetik, die Ästhetik Herbarts, Zimmermanns, Köstlins und Siebecks. Unter formalistischer Ästhetik verstehen wir jede Ästhetik, die das Wesen des Schönen in die Form legt. Schon Kant findet auf die Frage, wodurch ein angeschauter Gegenstand das ästhetische Wohlgefallen hervorrufe, die Antwort: Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen werden kann.

Schiller ist auch hierin Kants Schüler. Er sagt: Das Schöne gefällt durch seine Form der Vernunft, wodurch es sich vom Angenehmen unterscheidet. Die Gedanken Herbarts hat Zimmermann systematisiert und in seiner groß angelegten Ästhetik dargelegt. Nun ist die Wichtigkeit der Form für die Kunst unbestritten. Die Gesetze der Symmetrie, die Harmonielehre, die Verslehre und Metrik usf. sind sicher wertvolle Formgesetze für die Kunst. Aber wenn der Formalist von dem Stoff absehen will, wie will er dann, fragt Vischer in seiner geistvollen Polemik gegen Zimmermann, wie will er einen Dichter, der im Grunde mehr Verskünstler als wahrer Poet, der im Inhalt bloß an- und nachfühlend, nicht original ist, von dem geistvoll originalen unterscheiden? Die formalistische Theorie muß zu totem, konventionellem Klassizismus führen. Gewiß ist z. B. in der Musik die Innehaltung der Formgesetze notwendig. Aber machen die Formgesetze etwa schon das

Wesen der genialen Komposition aus? Im Gegensatz zu den Verstiegenheiten dieses Formalismus hat Siebeck, um von anderen zu schweigen, die berechtigten Grundgedanken des Formalismus betont. Er sagt: Die ästhetische Auffassung hält sich an die Außenseite des Dinges und macht aus den an dieser letzteren gegebenen Verhältnissen ein beseeltes Ganzes, den Inhalt, gibt dem Stoff die Auffassung, die ihn erst zum Analagon der erscheinenden Persönlichkeit werden läßt. Form und Inhalt verhalten sich so wie der seelische Ausdruck zu den Zügen des Gesichts, in denen er liegt.

4. **Die idealistische Ästhetik** nannten wir die andere von Kant ausgehende Reihe. Hier ist, um nur die Größten zu nennen, von Schelling, Schopenhauer, Solger, Lotze, von Hegel, Schleiermacher, Vischer u. a. mehr zu reden. Ihnen allen ist gemeinsam der Grundzug, daß sie die Ästhetik in Zusammenhang mit dem Ganzen eines Weltbildes bringen, daß sie das Schöne als Anschauung des Weltgrundes zu verstehen suchen. Es ist zu diesen Versuchen grundsätzlich zu sagen, daß keine Weltanschauung darauf verzichten kann, das Ästhetische in ihrem System zu begreifen. Die ästhetische Anschauung ist ein dem Erkennen und Handeln gleichwertiges Gebiet des geistigen Lebens, und es steht mit dem Erkennen und Handeln in Wechselwirkung. Das ästhetische Genießen kann sich außerdem zu einer Höhe steigern, die als überirdische Seligkeit gewertet wird und schon darum mit dem Ganzen des Lebens und seinem tiefsten Grunde in Beziehung gesetzt werden muß.

Alle Systeme der idealistischen Ästhetik stimmen darin überein, daß wir im ästhetischen Genießen bis zum wahren Wesen der Dinge vordringen auf dem Wege intuitiven Erlebens. Schön ist die Erscheinung des Übersinnlichen im Sinnlichen, schön ist die sinnliche Erscheinung der Ideen. Schelling hat die Kunst als Offenbarerin der Ideen über die Wissenschaft gestellt. Wahrheit und Schönheit sind ihm zwei Betrachtungsweisen des Absoluten. Die Philosophie sucht in endlosem Prozeß das Absolute in der Erscheinung. Die Kunst schaut es real an, denn sie ist ein Ausfluß des Absoluten. Sie ist die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, denn sie ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, die vollkommenste Erscheinung des Idealen als eines Realen. Für Hegel offenbart sich der absolute Geist, Gott als der schöpferische Urgrund, in der Kunst, in der Relgiion, in der Philosophie. In der Kunst

schaut er voller Freiheit sein Wesen an, in der Religion stellt er es andächtig vor, in der Philosophie begreift er es denkend. Die Schönheit geht aus dem Wesen der Dinge hervor, denn Geist und Natur sind in der Tiefe identisch, und das Ideal ist eine Kraft, die Idee zu verwirklichen und zu einer Welt der Schönheit zu entfalten. Das Schöne ist die Wirklichkeit in der ganzen Fülle ihrer Kraft und Freiheit. Aber das Schöne bleibt doch für ihn die sinnlich verhüllte Form des Vernünftigen, also ein Logisches niederer Ordnung und wird darum von Hegel nicht in seinem spezifischen Wert begriffen.

Schopenhauer hat das ästhetische Genießen in seiner spezifischen Eigenart tiefer gefaßt als Hegel. Auch ihm ist das Schöne die Offenbarung der Idee. War für Hegel das Wesen des Absoluten die Vernunft, so ist es für Schopenhauer der unvernünftige Wille, der sich in allen Lebensformen bejaht und objektiviert. Der Wille objektiviert sich in auseinander hervorgehenden, aufsteigenden Objektivationen, indem er auf jeder Stufe eine charakteristische Kraft, eine Seite seines Wesens offenbart. Dieselbe Kraft offenbart sich innerhalb der einzelnen Stufen in zahllosen Individuen. Das Gemeinsame, das wahre Wesen der einzelnen Stufe der Willensobjektivationen ist die Idee, die Kraft also, die sich in allen Erscheinungen der Stufe ausdrückt und ihr wahres Wesen ausmacht. Schauen wir mit interesseloſem Wohlgefallen, rein betrachtend, in einem einzelnen Ding die sich in ihm darstellende Idee an, so verhalten wir uns ästhetisch, „mit einem Schlage wird uns das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens." Jedes Ding, das den Willen auf seiner Stufe vollkommen darstellt, ist schön; je höher die Stufe der Objektivation ist, die das Ding repräsentiert, um so schöner ist es. Darum ist der Mensch vor allem schön, die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Das Genie erkennt kraft des Überwiegens seines Intellektes diese Ideen und stellt sie als Kunstwerk dar. „Jedes Kunstwerk ist demnach eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch nicht von jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst weg."

Und hierin liegt denn nun die Wahrheit der idealistischen

Ästhetik. Die Wissenschaft sucht das Leben zu begreifen. Die Kunst stellt es dar, sie stellt es dar, aber sie bildet es nicht nach, denn zwischen der Wirklichkeit und dem Kunstwerk steht der künstlerische Genius, der das Wesentliche der Wirklichkeit geschaut hat. „Die innere Bedeutung alles Äußeren, schließlich der ganzen Erscheinungswelt, wird den anderen Menschen durch das Kunstwerk erschlossen. Wir lernen sehen durch die Augen der großen Maler; wir lernen durch Shakespeare verstehen, was auf der Bühne der Welt geschieht, wir lernen durch Goethe, was in der stillen Tiefe der Menschenseele sich ereignet. Die Kunst deutet uns das Gleichnis des Vergänglichen." (Dilthey.) Darum hat Wundt recht, wenn er als Gegenstand der künstlerischen Schöpfung und der ästhetischen Betrachtung nicht die gemeine, sondern die ideale Wirklichkeit ansieht. Deshalb hat der Realismus recht, „wenn er alles von der Darstellung ausschließt, was nicht dem wirklichen Leben angehört", der Idealismus hat recht, „wenn er in der Verbindung der Eindrücke durch Ideen das wahrhaft schöpferische Moment der Kunst erblickt". Die nachahmende Kunst stellt die Wirklichkeit dar, nicht indem sie sie abmalt, sondern indem sie uns zum tieferen Verständnis der Wirklichkeit anleitet, „vermittels des Durchganges der Bilder durch einen genialen Kopf". Die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt, das ist nach Wundts Ansicht die Aufgabe der Kunst. Weil aber die sittlichen und religiösen Ideen im Leben bedeutsam hervortreten, werden diese Ideen auch in der „idealen Wiedererzeugung des Lebens" in gleicher Bedeutsamkeit wiederkehren. Darum wird die Kunst ein Verhältnis zur Wahrheit und Sittlichkeit finden, weil die Kunst niemals dauernd von der Wahrheit sich entfernen kann, daß schließlich das ästhetische Genießen und Schaffen auf ein Unergründliches, einen „Urquell der Harmonie" hinweist. Fragen wir also nach dem letzten Grunde, der den Menschen treibt, das Schöne in die Welt hineinzusehen, so antworten wir mit Vischer: weil ohne den Akt des Schönen das Weltall uns nicht harmonisch erschiene und ebendaher der Zwiespalt von Geist und Sinnlichkeit in unserem Wesen sich nie rein aussöhnte.

5. **Das Schöne und seine Modifikationen.** Neben das Schöne

im engeren Sinne treten als ästhetisch wirksam und wertvoll: das Erhabene, das Komische, das Tragische, das Häßliche, auch vom Anmutigen, der Grazie, dem Zierlichen, dem Niedlichen würde zu reden sein.

Die Erörterungen über das Erhabene nehmen einen breiten Raum in der Ästhetik ein. Sein Verhältnis zum Schönen wird in von Fechner z. T. mit Recht spitzfindig und abstrus genannten Untersuchungen gar sehr verschieden festgestellt. Ich hebe nur einige Definitionen des Erhabenen heraus. Fechner, der die Beispiele des Erhabenen, woraus sein Begriff zu abstrahieren ist, kurz im Gebiet der Natur und der Kunst benennt, definiert das Erhabene als die besondere Art des Schönen, bei welcher die Größe des Lusteindruckes von der Größe des Eindruckes selbst mit abhängt. Das Erhabene, etwa der sternhelle Nachthimmel, Gewitter mit hochgetürmten Donnerwolken und mächtigen Blitzschlägen ..., oder in der Kunst etwa große Dome, der olympische Zeus, erzeugten also einen eigentümlichen Lustcharakter. Über das Eigentümliche dieses Lustcharakters gehen die Anschauungen außerordentlich auseinander. Die einen wollen in ihm Lust und Unlust gemischt finden, die anderen eine Reaktion gegen starke Unlust. Schiller, der hier ganz Kantianer ist, sagt „das Erhabene ist eine Zusammensetzung von Wehsein, das sich in seinem höchsten Grade als ein Schauer äußert, und von Frohsein, das bis zum Entzücken sich steigern kann, und, ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch vorgezogen wird". Dies Entzücken aber soll seinen Grund darin haben, daß der Geist hier trotz des Furchtbaren frei handelt, als ob er unter keinen als unter seinen eigenen Gesetzen stände. Etwas Ähnliches meint Schopenhauer, wenn er lehrt, das Gefühl des Erhabenen trete ein, „wenn ich mich ästhetisch genießend verhalte durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen des Objekts zum Willen". Auch Vischer und viele andere mit ihm sehen im Erhabenen eine durch Unlust vermittelte Lust, das Wort Fausts vom Erdgeist zitierend: „In jenem sel'gen Augenblicke, ich fühlte mich so klein, so groß." Ehe im Gewirr der Anschauungen hier Klarheit geschaffen wird, muß die Psychologie sondern und analysieren, denn augenscheinlich liegen im Erhabenen komplizierte seelische Vorgänge vor. Erst dann wird mit Erfolg auch das Gefühl des Erhabenen vom religiösen Gefühl geschieden werden können.

Ästhetik. Die Wissenschaft sucht das Leben zu begreifen. Die Kunst stellt es dar, sie stellt es dar, aber sie bildet es nicht nach, denn zwischen der Wirklichkeit und dem Kunstwerk steht der künstlerische Genius, der das Wesentliche der Wirklichkeit geschaut hat. „Die innere Bedeutung alles Äußeren, schließlich der ganzen Erscheinungswelt, wird den anderen Menschen durch das Kunstwerk erschlossen. Wir lernen sehen durch die Augen der großen Maler; wir lernen durch Shakespeare verstehen, was auf der Bühne der Welt geschieht, wir lernen durch Goethe, was in der stillen Tiefe der Menschenseele sich ereignet. Die Kunst deutet uns das Gleichnis des Vergänglichen." (Dilthey.) Darum hat Wundt recht, wenn er als Gegenstand der künstlerischen Schöpfung und der ästhetischen Betrachtung nicht die gemeine, sondern die ideale Wirklichkeit ansieht. Deshalb hat der Realismus recht, „wenn er alles von der Darstellung ausschließt, was nicht dem wirklichen Leben angehört", der Idealismus hat recht, „wenn er in der Verbindung der Eindrücke durch Ideen das wahrhaft schöpferische Moment der Kunst erblickt". Die nachahmende Kunst stellt die Wirklichkeit dar, nicht indem sie sie abmalt, sondern indem sie uns zum tieferen Verständnis der Wirklichkeit anleitet, „vermittels des Durchganges der Bilder durch einen genialen Kopf". Die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt, das ist nach Wundts Ansicht die Aufgabe der Kunst. Weil aber die sittlichen und religiösen Ideen im Leben bedeutsam hervortreten, werden diese Ideen auch in der „idealen Wiedererzeugung des Lebens" in gleicher Bedeutsamkeit wiederkehren. Darum wird die Kunst ein Verhältnis zur Wahrheit und Sittlichkeit finden, weil die Kunst niemals dauernd von der Wahrheit sich entfernen kann, daß schließlich das ästhetische Genießen und Schaffen auf ein Unergründliches, einen „Urquell der Harmonie" hinweist. Fragen wir also nach dem letzten Grunde, der den Menschen treibt, das Schöne in die Welt hineinzusehen, so antworten wir mit Vischer: weil ohne den Akt des Schönen das Weltall uns nicht harmonisch erschiene und ebendaher der Zwiespalt von Geist und Sinnlichkeit in unserem Wesen sich nie rein aussöhnte.

5. Das Schöne und seine Modifikationen. Neben das Schöne

im engeren Sinne treten als ästhetisch wirksam und wertvoll: das Erhabene, das Komische, das Tragische, das Häßliche, auch vom Anmutigen, der Grazie, dem Zierlichen, dem Niedlichen würde zu reden sein.

Die Erörterungen über das Erhabene nehmen einen breiten Raum in der Ästhetik ein. Sein Verhältnis zum Schönen wird in von Fechner z. T. mit Recht spitzfindig und abstrus genannten Untersuchungen gar sehr verschieden festgestellt. Ich hebe nur einige Definitionen des Erhabenen heraus. Fechner, der die Beispiele des Erhabenen, woraus sein Begriff zu abstrahieren ist, kurz im Gebiet der Natur und der Kunst benennt, definiert das Erhabene als die besondere Art des Schönen, bei welcher die Größe des Lusteindruckes von der Größe des Eindruckes selbst mit abhängt. Das Erhabene, etwa der sternhelle Nachthimmel, Gewitter mit hochgetürmten Donnerwolken und mächtigen Blitzschlägen ..., oder in der Kunst etwa große Dome, der olympische Zeus, erzeugten also einen eigentümlichen Lustcharakter. Über das Eigentümliche dieses Lustcharakters gehen die Anschauungen außerordentlich auseinander. Die einen wollen in ihm Lust und Unlust gemischt finden, die anderen eine Reaktion gegen starke Unlust. Schiller, der hier ganz Kantianer ist, sagt „das Erhabene ist eine Zusammensetzung von Wehsein, das sich in seinem höchsten Grade als ein Schauer äußert, und von Frohsein, das bis zum Entzücken sich steigern kann, und, ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch vorgezogen wird". Dies Entzücken aber soll seinen Grund darin haben, daß der Geist hier trotz des Furchtbaren frei handelt, als ob er unter keinen als unter seinen eigenen Gesetzen stände. Etwas Ähnliches meint Schopenhauer, wenn er lehrt, das Gefühl des Erhabenen trete ein, „wenn ich mich ästhetisch genießend verhalte durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen des Objekts zum Willen". Auch Vischer und viele andere mit ihm sehen im Erhabenen eine durch Unlust vermittelte Lust, das Wort Fausts vom Erdgeist zitierend: „In jenem sel'gen Augenblicke, ich fühlte mich so klein, so groß." Ehe im Gewirr der Anschauungen hier Klarheit geschaffen wird, muß die Psychologie sondern und analysieren, denn augenscheinlich liegen im Erhabenen komplizierte seelische Vorgänge vor. Erst dann wird mit Erfolg auch das Gefühl des Erhabenen vom religiösen Gefühl geschieden werden können.

Schwierige, zuerst von F. Schlegel gesehene Probleme schließt der Begriff des Häßlichen ein. Schon Schlegel sieht das Häßliche und Schöne als unzertrennliche Korrelate an. Um die Bedeutung des Häßlichen wenigstens anzudeuten, reproduziere ich einen Gedankengang Vischers aus der berühmten Selbstkritik seiner großen Ästhetik. Er führt aus: Wenn der Begriff des Schönen abgehandelt ist, muß nach seinem Gegenteil gefragt werden. Das Häßliche erscheint dann als das, was nicht sein soll, was ausgeschlossen ist. Dann ist aber zu fragen, ob das Häßliche nicht doch zu relativer Gültigkeit im Schönen gelangen müsse. Und diese Frage ist zu bejahen; man gelangt zu den besonderen Formen des Schönen nicht ohne diesen Sauerteig. Es geht in keiner Form des Erhabenen ohne Disharmonie ab, in mehreren derselben steigert sie sich bis zur furchtbaren Stärke. Nicht anders liegt es beim Komischen. So begleitet das Häßliche die Ästhetik auf allen ihren Wegen, bald ungültig, aber als abhebender Schlagschatten, bald gültig, eingelassen, aber als Feind, der überwunden werden soll. Aus dieser Doppelstellung des Häßlichen, einmal als des auszuschließenden Gegensatzes, dann aber als der hineinzulassenden treibenden Kraft, ergeben sich schwierige, noch nicht gelöste Aufgaben. Eine besondere Art, das Häßliche in die Ästhetik aufzunehmen, ist das Charakteristische. Und gerade die Frage, ob die Kunst mehr auf Schönheit oder Charakteristik sehen soll, zeigt, welche Bedeutung das Häßliche in der Ästhetik hat. Die Frage nach dem Recht des Realismus in der Kunst, ihr Anspruch, schlechterdings die ganze Wirklichkeit als ihr Objekt anzusehen, greift hinüber in das Problem des Häßlichen. Shakespeare hat denn auch das Häßliche, wie Vischer richtig beobachtet, mit besonderer Gewalt in das Schöne eingeführt. Seine Stärke der Lebenswahrheit, verbunden mit einer vom Altertum ungeahnten Tiefe des Bösen, fordert einen Umfang, eine Tiefe und Gewalt des Häßlichen, die das tragisch Erhabene an sich nicht zuließ. Das Häßliche hat ein Recht in der Kunst, wenn sie es ästhetisch auflöst, sei es auf dem Wege des Ernstes oder des Komischen.

Auch das Komische ist ein sehr verwickelter, schwer zu erklärender und keineswegs psychologisch schon restlos analysierter Vorgang. Eine Geschichte dieses Begriffes hätte seit Kant fast alle großen Philosophen zu nennen. Jean Paul hat Treffliches gesagt, ebenso

Schopenhauer, Hegel, Weiße, Schleiermacher usf. Die Ästhetik des Komischen hätte zu reden von dem, worüber man erfahrungsgemäß und oft recht kindisch lacht, die Skala hinauf bis zum gewagten Zynismus bei Aristophanes oder Goethe, sie hat den Witz und seine Abarten vom Humor zu sondern, sie wird gerade beim Humor in das Gebiet der Weltanschauung, des Sittlichen, der Religion hinübergreifen.

Die Ästhetik muß dann schließlich auch das Problem des Tragischen isolieren und kann gerade hier bis auf Volkelts schönes Buch hinab tiefe und aufschlußreiche Arbeiten aufzeigen.

Wer diese ästhetischen Probleme überdenkt, wird Vischers Wort verstehen: die Ästhetik ist noch in den Anfängen. Keiner hat wie Vischer nach einem System dieser Wissenschaft gerungen. Er hat einen gewaltigen Bau aufgeführt, den er selbst wieder einriß. Zu einem Neubau ist er nicht mehr gekommen. Aber er hat zusammenfassend die Aufgaben der Zukunftsästhetik umrissen. Auch nach ihm muß mit der sinnlichen Anschauung begonnen werden, es muß erforscht werden, worauf die Empfindung der Harmonie in Gesichts- und Gehöreindrücken beruht. Aber diese der Sinnesfunktion adäquaten Eindrücke sind doch erst nur angenehm. Ästhetisch wohlgefällig werden sie erst, wenn durch das sinnliche Medium Gegenstände erscheinen, die entweder beseelte Wesen sind oder von der Phantasie des Anschauenden beseelt werden. Aber wie dunkel ist diese symbolische Beseelung, wieviel bleibt zu forschen über die Art der Hinüberverlegung unserer Seele in all die Dinge, welche die Beseelung vom Zuschauer erst erwarten! Dann aber die aktive Symbolik in den Formen und Bewegungen der Wesen, die uns ihre Seele entgegenbringen in der Geheimschrift ihres unbewußten Ausdrucks in Zügen und Bewegungen, der Anschauung verständlich, der Erklärung noch so dunkel. Und dann derselbe geheimnisvolle Geist in der Kunst. Wie und warum drückt sie gerade dieses Mannes Geist aus? Ja, dort in der beseelenden und in der beseelt entgegenkommenden Symbolik, vereint mit der Harmonie, muß es liegen. Seit Vischer dies aussprach, ist rüstig gearbeitet, wir haben von der empirischen Ästhetik geredet. Aber im ganzen bleibt dies Schlußurteil Vischers noch gültig. Unser Jahrhundert hat hier die Probleme zum Teil erst gesehen.

D. Das ethische Problem.

Alle, die über das menschliche Handeln reflektiert haben, über die Motive, die Zwecke, die Werte unserer Handlungen, also über die ernsthafteste Frage unseres Lebens, von der Wert und Unwert unseres Daseins abhängt, alle Ethiker sind in einem Punkt einer Meinung, soweit sie sonst auch gerade in dieser Wissenschaft sich trennen: sie alle erkennen die Tatsache an, daß wir unsere Handlungen verschieden sittlich werten und die von uns am höchsten gewerteten Handlungen als sittliche Forderungen an uns und andere stellen. Was die Menschen zu den verschiedenen Zeiten für gut und böse gehalten haben, ist durchaus verschieden, ja oft fundamental entgegengesetzt gewesen und ist nach Bildung und Erziehung, nach Anlage und Alter noch heute verschieden.

1. Die evolutionistische Ethik. Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit hat die Geschichte dieser verschiedenen Wertungen erleuchtet, sie hat nicht nur die Tatbestände festgestellt, sondern auch die Veränderungen des sittlichen Gefühls kausal verständlich zu machen gesucht. Damit ist die Ethik eine Erfahrungswissenschaft geworden, ein Zweig der Biologie, die im Bereich der menschlichen Gesellschaft zur Soziologie wird. In diesem Zusammenhange sind Darwin, Herbert Spencer, Wundt, Ostwald u. a. zu nennen. Außerordentlich klar entwickelt Ostwald die Grundgedanken der evolutionistischen Ethik. Allen Lebewesen ist der Selbsterhaltungstrieb eigen. Aus diesem Triebe nach einer Verlängerung oder Fortsetzung der individuellen Existenz fließt der Fortpflanzungstrieb. In der Mutterliebe, die wir in ziemlich tiefstehenden Tierklassen in einer unsere Mitempfindungen lebhaft anregenden Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit wahrnehmen, ist nun zu beobachten, wie sich dieser Selbsterhaltungstrieb von dem Kinde, das zuerst ein Teil des eigenen Organismus ist, auf das von der Mutter getrennte, zu einem selbständigen Wesen entwickelte Kind ausdehnt. Ähnlich ist der Vorgang beim Vater, so daß Vater, Mutter und Kind sich ohne Reflexion als Teile eines und desselben Gesamtorganismus betrachten, für den gegenseitige Güte und Hilfsbereitschaft natürlich und selbstverständlich sind. Die Ausdehnung dieser Betrachtung auf die Familie, den Stamm, das Volk ist dann leicht vollzogen, so daß das allem Handeln zugrunde liegende Motiv, der Trieb der Selbsterhaltung, immer dasselbe ist, daß sich aber in der Entwicklung der Umfang des Kreises, den das Selbst umschließt, erweitert. So ist vom gröbsten Egoismus bis zur selbstlosesten Güte ein ununterbrochener Übergang vorhanden. Wundt hat die evolutionistische, entwicklungsgeschichtliche Ethik durch einen sehr fruchtbaren Gedanken bereichert. Wir beobachten, daß die Effekte unserer Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen und daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effekte hervorbringen. Wundt nennt dies Gesetz das Gesetz der Heterogonie der Zwecke. Die sinnliche Begierde nach dem Besitz eines Weibes kann dem Mann, indem ihm nun die Gesamtpersönlichkeit wertvoll wird, indem das Kind neue Motive erregt, nach diesem Gesetz zu ganz anderen sittlichen Motiven führen, die mit der Begierde nichts mehr gemein haben. So wird die evolutionistische Ethik schließlich zeigen, „wie aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, denen er unterworfen ist, sich Motive und Normen des Handelns entwickeln, die, über das individuelle Bewußtsein hinausreichend, auf einen Gesamtwillen zurückweisen, dessen Träger die einzelnen sind, und in dessen umfassenderen Zwecken ihre individuellen Lebensaufgaben eingeschlossen sind."

2. Die psychologische Ethik. Eine andere, ebenfalls rein empirische ethische Theorie geht von der Tatsache aus, daß alle ethischen Wertungen, alle Impulse und Motive, das Gewissen, die Reue, kurz alle ethischen Tatbestände fraglos Bewußtseinsinhalte seien, die Ethik also einen Teil der Psychologie ausmache. Die psychologische Ethik zeigt z. B. in der ihr von Cornelius gegebenen Begründung, wie im psychischen Leben sich der Wertbegriff bildet. „Wir legen einer Tatsache, einem Vorgange, einem Gegenstande Wert bei, wenn wir von denselben auf Grund bisheriger Erfahrungen erwarten, daß sie uns bei Erfüllung bestimmter Bedingungen stets positive Gefühlsmomente bedingen werden." „Insofern für das Urteil darüber, daß ein Gegenstand uns oder anderen wertvoll sei, die Vorstellung der durch den Gegenstand zu erregenden Gefühle, auf denen sein Wert beruht, stets vorausgesetzt ist, muß jedes solches Urteil mit gewissen Strebungsgefühlen verbunden sein." Hiernach ist jede Wertschätzung eine relative, „da die im

Wertbegriff zusammengefaßten Tatsachen selbst relative Gefühlsmomente sind". So sind denn unsere Wertbegriffe veränderlich, und neue Tatsachen können uns über den Wert anders urteilen lassen. Die somit mögliche Enttäuschung über den Wert des erreichten Zieles unserer Handlung kann sehr verschiedene Gefühle im Gefolge haben, z. B. das Gefühl einer Minderwertung unseres Entschlusses, der unseren Persönlichkeitswert herabsetzt, weil wir uns sagen, daß wir nach dem Stande unserer Erfahrungen diesen Erfolg hätten voraussehen können. Es ist dies das Gefühl der Reue. Es entsteht also dadurch, daß die tatsächlich von uns erkannten Werte uns nicht auch in jedem Augenblick bewußt sind. Lassen wir uns durch die Lockungen eines minderwertigen Zieles verleiten, so widerspricht das einem tatsächlich bereits für uns bestehenden höheren Wert. Es ergibt sich daraus für uns als höchstes Moralgesetz die Forderung: „Handle so, daß dein Ziel nach allen dir zur Zeit zur Verfügung stehenden Kenntnissen als das positiv wertvollste unter allen möglichen Zielen erscheint!"

Es unterliegt keinem Zweifel, daß keine wissenschaftliche Ethik an der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der ethischen Tatbestände und an der Psychologie der ethischen Werte vorübergehen darf. Beide Aufgaben sind denn auch von der Wissenschaft eifrig ergriffen. Aber weder die biologische und soziologische noch die psychologische Ethik lösen das Problem ohne Rest. Münsterberg sagt mit vollem Recht, daß, was wir unmittelbar als gewiß erleben, in seinem Wesen und Sinne durch solche Erklärungsversuche gar nicht berührt wird. Die Erfahrung ist in sich vollständig und verweist gar nicht auf vorangehende Tatsachen. „Der sittlich Handelnde weiß, daß sein wirkliches Verlangen gefälscht ist, wenn ein vom Individualwunsch Unabhängiges aus seinem Wollen herausgerissen ist." Es ist doch ferner einleuchtend, daß die aus dem Kampf ums Dasein hervorgehenden Lebensformen nicht ohne weiteres als höher oder tiefer bezeichnet werden können. Nur wenn man bereits bestimmte Wertmaßstäbe mitbringt, kann man eine Gestaltung höher schätzen als die andere. Mit einem Wort, die empirische Ethik setzt das ethisch Wertvolle bereits voraus und wertet an diesem Maßstabe die Veränderung als eine Entwicklung zum Höhern.

3. Die Ethik als Normwissenschaft. Der ethische Skeptizismus, der den einzelnen Menschen zum Maß aller Dinge, also auch

des Sittlichen macht, ist klassisch verkörpert in den Sophisten in Athen. Sie leugnen objektive, für alle gültige Wahrheit; sie leugnen, daß es ein für alle gültiges Gute gäbe. Indem Sokrates sie überwindet, wird er der Begründer der Logik und der Ethik. Es tritt hier der Glaube auf, daß hinter dem Einzelbewußtsein ein Normalbewußtsein steht, daß es eine über den individuellen Meinungen stehende Allgemeingültigkeit der allgemein menschlichen Vernunft gäbe, das heißt auf die Ethik bezogen: es gibt eine aus der Vernunft fließende, allgemeingültige Norm des Handelns, so gut es eine solche des Denkens und des Fühlens gibt. Es handelt sich daher nach Kant in der Ethik um das, „was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht". Wer die Allgemeingültigkeit der ethischen Forderung anerkennt, wer mit Kant vor den Ratschlägen der Klugheit und den die Glückseligkeit fördernden Regeln und Geschicklichkeiten die absolute, kategorische Gültigkeit der sittlichen Imperative anerkennt, wird fragen, woher gewisse Forderungen diesen apodiktischen Charakter haben. Und da scheiden sich sofort die ethischen Systeme in heteronome und autonome. Heteronom oder autoritativ nennen wir die von einer anderen, außer uns liegenden Macht gestellten sittlichen Forderungen; autonom die von innen heraus, aus unserem Wesen erhobenen Forderungen. Heteronom ist die religiöse Ethik, die sagt: gut ist das, was Gott will, und nicht, Gott will das Gute, weil es gut ist. Die Anerkennung einer unbedingt verpflichtenden Autorität kann nun sicher, besonders, wenn ihre Verletzung mit Strafen, sei es irdischen, sei es himmlischen, bedroht ist, erziehliche Wirkung ausüben. In der Erziehung der Menschheit und des einzelnen haben die heteronomen, autoritativen Systeme ihr Recht, und ganz kann sich niemand diesen in Sitte und Gesetz, in Rechtsordnung und Kultusformen sich ausprägenden heteronomen Forderungen entziehen. Aber schon innerhalb der Religion wird die Heteronomie überwunden. Paulus hat hier Entscheidendes gesagt. Es gilt Kants Satz: nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille das Gesetz. Die heteronomen Systeme drehen den Tatbestand um: was die Erzeugnisse der Sittlichkeit sind, Gesetz und Religion, machen sie zu ihren Ursachen. Gerade aus der unbedingten Anerkennung des sittlichen, aus meiner Natur fließenden, autonomen Gebotes fließt, wenn ich den Abstand

zwischen diesem Sollen und meinem Tun wahrnehme, das Bedürfnis der Religion, der Erlösung. Hier redet Paulus wie Kant. Die Allgemeingültigkeit der autonomen Sittlichkeitsforderung ist die Voraussetzung der Religion, nicht ihre Folge. W. Herrmann hat in seiner tiefen Ethik das treffende Wort gesprochen: Das wirklich sittliche Gebot ist immer eine Forderung, die der Mensch an sich selbst stellt.

4. Die formalistische Ethik. Woher stammt denn nun dieses autonome Sittengesetz, das so oft meinem Willen widerstreitet und doch von mir als apodiktisch anerkannt wird? Die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes kann nur aus derselben Quelle fließen wie die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze. Darin liegt Kants unsterbliches Verdienst um die Ethik, daß er diese Quelle aufgezeigt hat. Die Kritik der reinen Vernunft deckte die Allgemeingültigkeit der Anschauungsformen und Verstandesbegriffe auf, die Kritik der Urteilskraft die Allgemeingültigkeit des Empfindens, die Kritik der praktischen Vernunft die des Wollens. Der menschlichen Vernunft ist ein bestimmtes Wollen eigentümlich, ein Imperativ fließt aus unserem Wesen mit Naturnotwendigkeit; unsere Überzeugung, daß wir etwas tun sollen, daß wir eine Aufgabe haben, kann uns nicht anerzogen werden, sie ist auch nicht das Resultat eines Entwicklungsprozesses, sie ist mit unserem Wesen identisch, sie ist unser Gewissen. Kants Formulierung dieses Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" ist mit Recht angefochten, schon weil diese Überlegung tatsächlich wohl kaum beim sittlichen Handeln angestellt wird, vielfach auch nicht angestellt werden kann. So viel aber ist einleuchtend und von jedem nachprüfbar, daß tatsächlich dem Menschen die Forderung, das zu tun, was ihm als das sittlich Wertvollste erscheint, eigentümlich ist. Windelband formuliert diesen aus der Natur der Menschenvernunft, dem Normalbewußtsein, fließenden Imperativ am kürzesten: Tu deine Pflicht! „Was Pflicht ist, das mag je nach den Umständen, Völkern, Zeitläuften verschieden sein, aber daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des ethischen Lebens."

Wir haben damit einen ethischen Grundsatz, der rein formaler Art, er sagt uns nicht, was im einzelnen Falle sittlich ist, er sagt

nur, wir sollen das tun, was uns selbst als sittliche Pflicht erscheint. Sittlich ist hiernach der Mensch, der nur nach diesem kategorischen Imperativ handelt, oder wie Kant es ewig gültig ausspricht: Nichts ist gut als der gute Wille.

So gewiß hiermit ein oberster und zwar allgemeingültiger sittlicher Maßstab gewonnen ist, so ist augenscheinlich die Frage, was nun in der Wirklichkeit als sittlich wertvoll anzusehen ist, damit ebensowenig beantwortet, wie sich aus den Gesetzen der formalen Logik schon ein Denkinhalt ergibt. Denn in der Tat können durch eben diesen kategorischen Imperativ in den verschiedenen Kulturepochen Handlungen als sittlich legitimiert werden, die wir als minderwertig bezeichnen möchten. Wir werden daher nach materialen Bestimmungen des Sittlichen suchen müssen. Freilich vor dem Irrtum der reinen Nützlichkeitsmoral wird uns jener oberste Maßstab der Sittlichkeit bewahren. Wir werden eigene Handlungen, die die nützlichsten Wirkungen gehabt haben, um deren sittlichen Wert wir gepriesen werden, doch mit starker, tiefer Reue betrachten, wenn sie uns nicht aus innerem Pflichtgefühl entsprangen. Wir werden unbedingt Paulus zustimmen: „Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze." Es gehört aber andererseits nur eine geringe Überlegung dazu, um zu erkennen, daß die Aussprüche des Gewissens, auch wenn sie durchaus pflichtgemäß sind und im besten Glauben gefällt werden, keineswegs das absolut Wertvollste treffen. Es erhebt sich die schwere und ernste Frage, ob wir, wenn wir für die Wertung der subjektiven Sittlichkeit in jenem Pflichtbewußtsein den letzten Maßstab haben, nicht auch den objektiven Wert einer Handlung werden bestimmen müssen und da nur vollkommene Sittlichkeit anerkennen werden, wo dies pflichtmäßige Wollen sich auf die höchsten objektiven Werte erstreckt.

5. Die utilitaristische Ethik. Es gibt Moralsysteme, die nur diesen Maßstab gelten lassen wollen. Sie stellen der Gesinnungsethik die Nützlichkeitsethik gegenüber. Die Ethik hätte dann das höchste Gut festzustellen und daran den sittlichen Wert der Handlungen zu messen. Da erhebt sich sofort die Frage: wessen Nutzen soll der Maßstab sein? Und da in diesem Gedankenkreis allgemein zugestanden wird, daß die Lust das von allen erstrebte höchste Gut ist, so kann gefragt werden: soll ich die höchste Lust der

Gesamtheit oder die eigene für das Nützlichste erachten? Ich habe oben Ostwalds Versuch kurz charakterisiert, der aus dem Selbsterhaltungstrieb als dem Grundgesetz einen möglichst großen Umfang der Erweiterung der Sphäre des Ich als Resultat einer naturnotwendigen Entwicklung darstellte. Aus dem ursprünglichen brutalen Egoismus sollte sich in der Entwicklung schließlich eine soziale Ethik ergeben. Das höchste Gut ist dann das Leben. Aus den Lebensformen ergibt sich im Laufe der Zeit die Notwendigkeit von gegenseitigen Pflichten, indem sich die Tatsache herausstellt, daß das, was den Zwecken der Gesellschaft am nützlichsten ist, sich auch als im Interesse des einzelnen liegend erweist. Wenn nun diese Anschauungen durch die Sitte geheiligt werden und sich vererben, so werden sie als sittliche Pflicht empfunden, und es ergibt sich dann als höchste sittliche Norm: Was dem Leben und der Existenz der größten Anzahl nützt, das hat höchsten sittlichen Wert, und was dem Leben und der Existenz der größten Anzahl am meisten schadet, hat den größten sittlichen Unwert. So habe sich im Kampf ums Dasein die Menschheit das ihrer Existenz Förderlichste bewußt gemacht, und eben dies seien die höchsten sittlichen Werte.

Diese utilitaristische Ethik, von Darwin begründet, ist besonders von Herbert Spencer begründet, sie ist von England nach Deutschland gekommen und hat auch hier verwirrend, um nicht zu sagen, verwüstend gewirkt. Mit Recht spottet Windelband, daß dann die Gesellschaft eine Versicherung auf Gegenseitigkeit sei, bei der die Pflicht die Einzahlung und das allgemeine Glück die Dividende sei. Die Einwürfe gegen diese flache und platte Nützlichkeitsmoral lassen sich häufen. Lipps führt diese Moral durch folgendes Beispiel ad absurdum. Ein Räuber beraubt einen Kaufmann. Die Tat hat drei Unglücksfolgen: die Schädigung des Kaufmanns, seiner Angehörigen, die Verminderung der Rechtssicherheit. Sie kann auch Glücksfolgen haben: der Kaufmann drohte im Wohlleben zu ersticken. Er muß nun wieder arbeiten und wird darin glücklich, mit ihm die Seinen. Der Fall aber hat Aufsehen erregt, die Polizei war schlecht, nun wird sie gebessert, die Rechtssicherheit wächst. Ist die Tat nun sittlich oder unsittlich? Soll der Zufall des Erfolges entscheiden? Sicher doch die Absicht des Räubers. Wir erkennen leicht: der Nützlichkeitswert und der sittliche Wert sind nicht identisch. Lipps und Hensel stellen unabhängig voneinander eine

ähnliche Frage: Wir denken uns eine Menschenklasse, eng, dumpf und stumpf, in ihrer Weise als Halbtiere glücklich und zufrieden. Ihre Stumpfheit habe auch für andere Glücksfolgen. Rütteln wir sie aus ihrer Stumpfheit auf, so werden sie dadurch sicher unzufrieden und fangen an, unbequeme Forderungen zu stellen und die Lust der bisher mühelos Genießenden zu schmälern. Und doch ist es nicht zweifelhaft, was hier sittlich ist. Hat Windelband nicht recht, wenn er sagt: „Viel leichter ist die Glückseligkeit für den zu erreichen, dem die sittlichen Bedürfnisse fehlen, als für denjenigen, der sie hat?" Man kann fast den Satz formulieren: steigende Sittlichkeit ist sinkende Glückseligkeit.

Mit gewaltiger Wucht hat denn auch der Protest gegen diese Herdenmoral eingesetzt, gegen diese Moral des „sozialen Wirbeltieres". Und in diesem Protest liegt das Recht und die Kraft und die Wirkung Nietzsches und hierin sein Kulturwert. Ich zitiere ein tiefes Wort Nietzsches: „Ihr wollt womöglich das Leiden abschaffen; und wir, es scheint gerade: wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht, das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende. Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, der seinen Untergang wünschen macht. Die Zucht des Leidens, des großen Leidens, wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des großen Zugrundegehens, ihre Empfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks ... ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des großen Leidens geschenkt worden?!" „Es gibt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleidprobleme; und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivität!"

6. Die Persönlichkeitsethik. Nietzsche hat das weltgeschichtliche Verdienst, die utilitarisch-soziale Moral gestürzt zu haben, die er im schlimmen Irrtum mit der Moral überhaupt, besonders mit der christlichen gleichsetzte. Leider sah er nun wie sein Meister Schopenhauer das Wesen des Menschen im vernunftlosen Willen, im Trieb. Ist es so, dann kann ich den Wert eines Menschen nicht nach vernünftigen Zwecken und Zielen beurteilen, sondern nur nach der Stärke und Kraft des Willens. Der starke Wille wird

Selbstzweck. Nietzsche setzte der Nützlichkeitsmoral mit Recht die Persönlichkeitsmoral entgegen, nur darin irrte er, worin das Wesen der großen Persönlichkeit zu sehen sei.

Wir fragen: ist die Persönlichkeit der sittliche Maßstab, welches ist dann die sittlich höhere Persönlichkeit? Den Wert, der in der Kraft, dem Mut, der ungebrochenen Stärke liegt, hat Nietzsche mit Recht betont; aber ist die natürliche Persönlichkeit wirklich nur egoistisch veranlagt, so daß jede altruistische Wertung bereits eine Umbiegung der geradlinigen Entwicklung wäre, daß jedes Mitleid schon unsittlich, weil Leben herabmindernd sei? Der altruistischen Moral tritt die egoistische entgegen. Die eine These lautet: das Maß der altruistischen Gesinnung bestimmt den sittlichen Wert, die andere These spricht die Selbstsucht heilig. Beide Thesen, das kann als sicher ausgesprochen werden, sind richtig und falsch zugleich, sie sind einseitig und daher unzureichend. Es geht auch nicht an, wie viele es wollen, den Altruismus als verfeinerten Egoismus nachzuweisen, vielmehr hat Lipps zweifellos tiefer gesehen, wenn er den Altruismus nicht als eine erst im Lauf der Entwicklung entstandene Tatsache ansieht, sondern in ihm im Gegensatz zu Nietzsche, der sich hier als schlechter Psychologe erweist, eine psychologische Grundtatsache sieht.

Lipps faßt seine tiefgreifende Untersuchung zusammen: Altruistische Neigungen sind nicht verkappter Egoismus, sie sind uns nicht durch Umgebung, Tradition, Gewohnheit anerzogen, sie haben ihre eigene Wurzel in jener unvermeidlichen Sympathie zwischen Mensch und Mensch, jener eigentümlichen und notwendigen, psychologisch wohl verständlichen Einheit meiner selbst mit der fremden Persönlichkeit, von der ich weiß. Es ist jene Einfühlung und Sympathie, ohne die es andere Menschen für mich gar nicht gäbe.

Als eine dritte Wurzel ethischer Werte nennt Lipps das Gefühl des Eigenwerts, ursprüngliche Motive der Selbstachtung, die sich weder aus egoistischen noch altruistischen Motiven ableiten lassen. Wir haben oben bei der Freude am Spiel, an der freien Betätigung der eigenen Kraft, dem Genuß des Selbstgefühls, die Wurzel davon schon bloßgelegt. Jeder Mensch besitzt einen Persönlichkeitswert, der ihm zu irgendeiner Höhe des Selbstbewußtseins Grund gibt. Bald in diesem, bald in jenem Punkte erscheint mir nun „der Mensch" in einem anderen Menschen über das

in mir selbst verwirklichte Maß gesteigert. Es entsteht dadurch in mir eine ideelle eigene Persönlichkeit, und im Fortgang dieses Prozesses die Vorstellung der idealen Persönlichkeit. Indem ich diese Bewertung vollziehe, entsteht in mir die Sehnsucht nach dem entsprechenden tatsächlichen eigenen Wert. Und nun erinnern wir uns an jene sympathische Einfühlung, durch die die andere Persönlichkeit psychologisch erst entstand. Ich kann ja andere Persönlichkeiten nur vorstellen, soweit ich ihnen meine Gefühle, Strebungen unterlege, die fremde Persönlichkeit ist ja schließlich die aus der Erfahrung uns bekannte eigene. Darum ist es eine psychologische Notwendigkeit, daß wir den „Betätigungen und Eigenschaften der fremden Persönlichkeit gegenüber ein gleichartiges Gefühl des Wertes und Unwertes haben" wie uns selbst gegenüber. So gewiß es also Eigenwertsgefühle gibt, so gewiß gibt es sympathische Persönlichkeitswertgefühle. Persönlichkeitswertgefühle aber sind die eigentlich ethischen Grundgefühle. So viel wird schon diese kurze Andeutung der Ausführungen von Lipps zeigen, daß weder Egoismus noch Altruismus an sich höheren sittlichen Wert haben, sondern daß in der von uns vorgestellten Idealpersönlichkeit alles im Menschen Angelegte zum höchsten Wert gesteigert sein wird. Weder der Heilige Schopenhauers noch der Übermensch Nietzsches ist die Vollendung der im Menschen zur Vervollkommnung vorhandenen psychologisch-ethischen Grundtatsachen.

7. **Die ethischen Zwecke.** Liegt das höchste Glück der Erdenkinder in der Persönlichkeit, so heißt das nach den eben skizzierten psychologischen Gesetzen, nach denen der Persönlichkeitswert in uns sich entwickelt: Werde die Persönlichkeit, die dir als deine ideale Persönlichkeit vorschwebt, oder wie Lipps denselben Gedanken formuliert: „Dein höchstes Glück sei die Möglichkeit höchster Achtung vor dir und andern." Je mehr mir nun in meinem Handeln alle möglichen höchsten Zwecke der Menschheit bewußt sind, je weniger wird mir die Gefahr drohen, weil ich einen dieser von mir anerkannten Zwecke nicht beachtet habe, mich selbst nach der Tat darum geringer zu werten. Wir sagen daher: sittlich vollkommen ist die Persönlichkeit, auf deren Handeln die höchsten Zwecke der Menschheit stets autonom als Motive wirken.

Welche Zwecke aber von mir als die höchsten anerkannt werden, hängt ab von der Stufe meiner Entwicklung. In langer Kultur-

entwicklung, bei der jenes Gesetz von der Heterogonie der Zwecke ein bedeutsamer Faktor war, hat die Menschheit immer höhere Zwecke sich gesetzt. Indem ich nun in eine Kultur hineingeboren bin, indem nach dem psychischen Gesetz der Einfühlung meine Persönlichkeit in Wechselwirkung mit anderen Persönlichkeiten sich ihre ideale Persönlichkeit als Ziel setzt, werden die höchsten Zwecke der Kulturepoche meine Zwecke.

Gerade die Ethik, die den sittlichen Wert in dem Wert der Persönlichkeit sieht, wird so gezwungen, den *sittlichen Zweck* zu erwägen, sie gibt den Standpunkt, das sittlich Wertvolle allein in dem guten Willen zu sehen, nicht auf, wenn sie sagt: nenne ich eine Handlung gut, so kann das heißen, die Gesinnung, aus der sie floß, war gut; ich kann aber, von dieser Frage absehend, auch eine Handlung gut nennen, wenn ich nach dem *Erfolge* einer Handlung, nach ihrem objektiven Wert frage. *Lipps* nennt diese Handlungen sittlich richtig.

Welches sind nun die höchsten Zwecke? Hat sich im Laufe der Kulturentwicklung bereits ein höchster Zweck ergeben, den die sittliche Persönlichkeit, wenn sie ihn erkannt hat, als unbedingt höchsten stets auf sich wirken lassen wird? Da der Mensch als geschichtliches Wesen in einer Gesellschaft lebt und als von ihr gelöstes Wesen gar nicht denkbar ist, so ist eine Ausbildung sittlicher Zwecke fraglos nur aus der Beziehung des einzelnen zu seiner Gesellschaft möglich. *Windelband* sagt einleuchtend: „Wäre der einzelne absolut allein, ohne jeden anderen Menschen, dem unendlichen Weltall gegenübergestellt, so wüßten wir nicht, wie es für ihn Sittlichkeit geben sollte." Wurden wir uns als sittliche Persönlichkeit wertvoll, wenn die höchsten Zwecke uns stets bewußt waren, so kann die Persönlichkeit selbst nicht eben dieser Zweck sein. Verhören wir einige Ethiker über die sittlichen Zwecke:

Wundt führt aus, da der Mensch sich seiner bewußt werde als einzelner Persönlichkeit, die zugleich einer sozialen Gemeinschaft angehöre, mit der sie eine Teilkraft in dem unermeßlichen Universum des Geistes der Menschheit bilde, so könne der Mensch sich *individuelle, soziale* und *humane* Zwecke setzen. Es sei nun die Frage, welche Zwecke einem normalen Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen als sittlich erscheinen werden. Es gibt nun zwei individuelle Zwecke: Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung. Wenn wir unter Selbstbeglückung aber nicht die sittlich von uns nicht gewerteten individuellen Lustgefühle verstehen, sondern die Steigerung des sittlichen Persönlichkeitswertes, so weisen eben damit beide, Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung, über die rein individuelle Sphäre hinaus. „Ist nun das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte." „Wenn das individuelle Lustgefühl sittlich wertlos ist, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller." Kann also niemals das Individuum, das fremde Ich so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen sein, so bleiben nur zwei soziale Zwecke als die eigentlichen Objekte des sittlichen Wollens übrig, die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. In der Tat, wonach bemißt sich unser sittliches Urteil über Menschen und Völker, die einer längst entschwundenen Vergangenheit angehören? Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem Glück, daß sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern allein nach dem, was sie für die gesamte Entwicklung der Menschheit in alle Zukunft hinaus geleistet haben. Welches sind nun aber diese letzten humanen Zwecke? Der letzte erkennbare Zweck ist die Herstellung einer allgemeinen *Willensgemeinschaft der Menschheit* als der Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter. Ist so das *Humanitätsideal* der letzte Zweck, so nimmt doch auch diese ideale Willensgemeinschaft teil an der Vergänglichkeit, sie kann daher wohl als der letzte Zweck des uns gegebenen Zusammenhanges der Weltordnung, sie kann aber nicht als ihr absolut letzter Zweck betrachtet werden.

Wir werden vielmehr dazu gedrängt, die uns erkennbaren sittlichen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung zu denken. Damit verwandelt sich das ethische in das *religiöse Problem*. Die menschliche Gesellschaft ist wirklich der letzte sittliche Zweck, der uns in der Erfahrung gegeben ist, wir wissen nichts zu nennen, demgegenüber die Gesellschaft noch wieder als Mittel zu dienen hätte, es sei denn, daß unser religiöser Glaube einen Gesamtweltplan überschauen läßt, in den wir die Strecke der Entwicklung, die wir die Menschheitsgeschichte nennen, einordnen können. Der letzte Grund dafür, daß wir Menschen Gut und Böse unterscheiden und in wachsender Klarheit diesen Un-

terschied für den bedeutungsvollsten halten, ist transzendent, die Religion kann in Symbolen von ihm reden.

Um der Bedeutung dieser Frage willen stelle ich neben Wundt Lipps. War nach Lipps, wie wir sahen, die menschliche Gesinnung sittlich, in der alle möglichen menschlichen Zwecke ihrem vollen und reinen objektiven Wert gemäß wirken, so sind diese möglichen Zwecke je nach ihrem objektiven Wert in ein System zu bringen, damit die sittliche Gesinnung in einem System der Über- und Unterordnung der Zwecke jedem Zweck seine Stelle gibt. War nun der Persönlichkeitswert der einzig unbedingte Wert, ist die höchste Persönlichkeit das Ich unserer Sehnsucht, so ist die Herstellung dieses Wertes der höchste Zweck: „daß Menschen Menschen sind, die Menschheit in jedem einzelnen ist der absolut höchste Zweck". Daraus folgt, daß ich das Wohl des kleinen Kreises über das Wohl meiner selbst, das Wohl meines Volkes über das des kleinen Kreises, das Wohl der Menschheit über das meines Volkes setze. Man muß in dem System der Zwecke neben den unbedingten bedingte Zwecke unterscheiden. Menschenglück z. B. ist solch bedingter Zweck, es hat nur Wert, soweit sich darin ein wertvoller Zug der Persönlichkeit kundtut. Es gibt umfassende und minder umfassende Zwecke (der kleine Kreis — die Menschheit), es gibt mir persönlich näher und ferner liegende Zwecke, und schließlich spricht die Frage der Erreichbarkeit der Zwecke hier mit. Zwecke können höhere sein, weil sie einen größeren Kreis umfassen, aber auch höhere, weil sie für wenige oder einen eine tiefergehende Bedeutung haben. Welcher ist dann für mich der wichtigere Zweck? Ein vollkommenes Wesen, das klar übersieht, welche Bedeutung die Verwirklichung eines Zweckes für den sittlichen Gesamtbestand der Welt besitzt, könnte in jedem Falle das absolut Richtige finden. Für uns ist der sittliche Irrtum unvermeidlich. Das Gute der Gesinnung besteht nicht darin, daß wir das Rechte treffen, sondern darin, daß wir es ehrlich wollen. „Das Höchste, was vom Menschen gefordert werden kann, ist die volle Gewissenhaftigkeit." Schließlich mag ein Wort Kants uns diesen höchsten Zweck bestätigen: Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit.

8. Das Problem der Willensfreiheit. Von einem Sollen redete das Kantische Moralprinzip. Sittliche Ideale ergeben sich aus der Menschheitsentwicklung, ein Ich der Sehnsucht, in dem unser Ich sich vollendete, tauchte vor uns auf. Wie aber steht es mit dem Können? Gesetzt, ich müßte das sittliche Ideal anerkennen, vermag es aber nicht zu erfüllen, bin ich vor mir und anderen dafür verantwortlich, kann ich dafür, daß ich der bin, der ich bin? Oder hängt mein innerstes Sein, aus dem mein Handeln folgt, wie die Frucht aus der Art des Baumes, hängt mein Charakter von meinem Wollen ab? Wie steht es mit der Freiheit des Willens, wie mit der Verantwortlichkeit? Dies Problem greift hinüber über die Ethik in die Psychologie und in die Metaphysik. Es ist ein psychologisches, ein ethisches und metaphysisches Problem.

Von der Entwicklung dieses Problems zu reden, ist schon darum hier unmöglich, weil die Stellung eines Denkers zu dieser Frage nur im Ganzen seines Systems verständlich wird. Schopenhauer hat in seiner glänzenden Preisschrift über die Freiheit des Willens Wertvolles auch über diese Geschichte gesagt. Ich beschränke mich auf das, was mir Resultat der neuesten Forschungen zu sein scheint. Zwei Extreme mögen da zuerst genannt werden: die einen wollen unser Handeln unter die mechanische Naturkausalität befassen. Da die physischen Gehirnprozesse, die fraglos durch die Gesetze des Naturverlaufs bestimmt seien, unsere Handlungen hervorbrächten, so sei unser Handeln durch den Naturmechanismus eindeutig bestimmt. Theologische Denker leugnen ebenfalls jede Freiheit, weil sie alles Geschehen durch die Gottheit bestimmt sein lassen. Am klassischsten hat hier, noch deutlicher wie Augustin, Spinoza geredet. Wir nennen diesen Standpunkt den Determinismus. Andere Denker bekennen sich zu der entgegengesetzten Lehre. Sie sagen, Sittlichkeit und Verantwortlichkeit seien nur möglich, wenn Handeln und Sein des Menschen schlechterdings keiner Kausalität unterliege. Indem die psychologische, ethische und metaphysische Betrachtungsweise und ihre Aufgaben nicht klar getrennt wurden, wuchs sich das Problem der Willensfreiheit zu jenem schier unentwirrbaren Knäuel sich verwirrender Fäden aus. Ich versuche einige Richtlinien zu ziehen. Unser Denken hat nur eine Möglichkeit, einen Vorgang zu begreifen, es muß ihn nach dem Denkgesetz der Kausalität begreifen. Wollen wir von unserem Handeln sagen,

es unterliege keiner Kausalität, so sagen wir, es falle überhaupt nicht mehr unter das Vernunftgesetz, nach dem wir zu dem Bedingten die Bedingung suchen. Will einer unter Willensfreiheit verstehen, unser Handeln habe keine Ursache, aus der es notwendig folge, so tritt er damit nicht nur außerhalb aller Vernunftgesetze, er zerstört gerade das, was er retten will, die Sittlichkeit und Verantwortlichkeit. Denn hat eine Handlung keine Ursache, so ist sie zufällig. Ist sie das, so könnte der Mensch, der sie getan hat, in jedem Augenblick auch anders handeln, der Edle gemein, der Gemeine edel. Soll ein Mensch aber verantwortlich für sein Tun sein, soll er der Täter seiner Taten sein, so muß er die Ursache seiner Handlungen sein, d. h. ich muß die Handlung nach dem Gesetz der Kausalität begreifen. Jede Handlung hat eine Ursache. Jede Handlung ist nach dem Gesetz der Kausalität zu erklären. Nur ist es ein grobes, uns schon in der Psychologie bekannt gewordenes Mißverständnis, wenn man nur die mechanische Kausalität anerkennen will. Diese mechanische Kausalität ist ja nichts weiter als die Form der Kausalität, nach der wir das äußere Geschehen uns begreiflich machen, diese Kausalität ist ein Produkt unseres Geistes; es ist daher töricht, oder wie Wundt sagt, ein völlig absurder Gedanke, das geistige Geschehen von der mechanischen Kausalität abhängig zu machen. Mag man über die Möglichkeit, die beiden Kausalitätsreihen metaphysisch zu vereinigen, denken, wie man will: so gewiß der mechanischen Kausalität unterliegende Vorgänge die geistigen in gesetzmäßigem Verhältnis begleiten, so gewiß unterliegt der geistige Vorgang nicht dieser mechanischen Kausalität, sondern einer geistigen Kausalität. Und dieser Kausalität unterliegt fraglos unser Handeln, d. h. wir erklären jedes Handeln aus seinen psychologischen Ursachen. Wann handelt nun ein Mensch in diesem Sinne frei? Augenscheinlich, wenn er tut, was er will, wenn ein äußerer Zwang fehlt. Unser Wille wird nur durch die an ihn herantretenden Motive bestimmt. Solange diese Motive ihre Stärke an mir erproben, habe ich das Gefühl der Wahlfreiheit. Wie ich wähle, hängt von meinem Charakter ab und von den Motiven. Daß Motive auf uns wirken, gibt auch der Anhänger des ursachlosen Handelns zu. Soll nun nicht der Zufall über unser Handeln entscheiden, so muß es der Charakter tun. Sittlich frei in diesem Sinne ist nun nach Wundt der,

welcher dabei nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Wer sich den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Kausalität bestimmen läßt, handelt nicht frei, sondern ist ein Spielball der Triebe. Frei handelt also der, der in seinem Handeln durch seinen Charakter bestimmt ist, der selbst der Täter seiner Taten ist. Will ich nun diese Handlung wissenschaftlich begreifen, so werde ich in der psychologischen Kausalitätsreihe so weit zurückgehen, wie es nur irgend möglich ist. Will ich aber diesen Vorgang sittlich werten, so frage ich bei mir nicht nach seiner psychologischen Bedingtheit, sondern nach seinem sittlichen Wert. Hier reflektiere ich nicht, wie Hensel durchaus durchschlagend bemerkt, wie meine Willensimpulse entstanden sind, „ob ich sie von meinem Großvater väterlicherseits oder meiner Urgroßmutter mütterlicherseits ererbt habe" ..., sondern ich frage lediglich, ob mein Wille pflichtgemäß gewesen ist. So ist der Gesichtswinkel bei der wissenschaftlichen und ethischen Betrachtungsweise ein ganz anderer.

Hier ist es wichtig, zwischen psychologischer Freiheit und sittlicher Freiheit zu unterscheiden. Psychologisch frei und daher verantwortlich ist jeder, bei dem sich in seinem Handeln seine Persönlichkeit ungehemmt betätigte. Unfrei in diesem Sinne ist der Hypnotisierte, der Betrunkene, der Wahnsinnige. Psychologische Freiheit ist die Voraussetzung der Strafe. Sittlich frei dagegen ist ein Werturteil. Hier hat Steinthal Erleuchtendes gesagt. Sittliche Freiheit definiert er als Bestimmbarkeit unserer seelischen und leiblichen Kräfte durch sittliche Motive, durch die ethischen Ideen. „Das Maß der Bestimmbarkeit der Vorstellungsgruppen durch die ethische Gruppe ist das Maß unserer Sittlichkeit oder unserer Freiheit. Danach ist der Ausdruck sittliche Freiheit ein Werturteil über eine bestimmte Art der Bestimmbarkeit, und da die geistige Kausalität die geistigen Kräfte steigert, so kann man diese sittliche Freiheit als eine Aufgabe bezeichnen." Steinthal prägt in diesem Zusammenhange das schöne Wort: „wäre die Freiheit etwas Absolutes, so könnte sie uns nur entweder gegeben sein oder nicht, und das heißt, sie könnte nicht Freiheit sein. Freiheit darf nicht gegeben, sie muß von uns erworben, geschaffen sein". Sittlich frei im höchsten Sinn ist dann die Person, die die

höchsten sittlichen Normen jederzeit als bestimmende Motive in sich wirksam erhält. Frei ist hiernach der Mensch, der in seinem Handeln durch sich selbst bestimmt ist. Aber, so tönt nun die erste und letzte Frage: wenn der Charakter des Menschen in seinem Handeln ein entscheidender Faktor ist, und er für seinen Charakter nichts kann, dann ist er schließlich doch unfrei? Gewiß! Er tut freilich, was er will. Könnte er aber auch anders wollen, als er will, d. h. könnte er ein anderer sein, als er ist? Ist die Persönlichkeit so geworden, wie sie ist, durch von ihr unabhängige Faktoren, so kann ich nichts dafür, daß ich so bin. Wir sahen schon oben, die sittliche Wertung einer Gesinnung hat mit der Frage ihrer Herkunft nichts zu tun, wie Lipps diesen Satz formuliert: „Der Mensch hat unter allen Umständen den sittlichen Wert, den er hat, und wir dürfen und müssen ihn danach bewerten. Unser Verständnis der Herkunft dieses sittlichen Wertes macht denselben weder größer noch geringer, kann also unsere Bewertung nicht ändern." Kant, der die Freiheit retten will, behauptet sie für die transzendente Welt des Dinges an sich, während er für die Welt der Erscheinung, in der sich unser Handeln doch vollzieht, die Herrschaft des Kausalitätsgesetzes anerkennt. Gewiß, ist unser Sein eine Tat der Freiheit des Menschen an sich, so ist die Verantwortlichkeit metaphysisch gerechtfertigt. Schopenhauer lehrt, ebenfalls von dem Verantwortlichkeitsgefühl einerseits und der Geltung der Kausalität andererseits ausgehend, daß wir uns durch einen Akt freien Wollens für unser Sein entschieden hätten und darum uns für unser Sein, unseren Charakter verantwortlich fühlten. „Der Mensch tut alleweil nur, was er will, und tut es doch notwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist, was er will."

Die Frage lautet also: worin liegt der Grund meiner Individualität? Mag die Psychologie den Werdegang einer Persönlichkeit noch so sehr zergliedern und sein Sein aus seiner Geschichte herleiten, es sträubt sich nicht nur unser Gefühl dagegen, uns nur als Produkt verschiedener Faktoren anzusehen, es kann auch keine ehrliche Psychologie leugnen, daß sie in jedem Individuum auf einen unauflösbaren Rest stößt, der einer restlosen Analyse widerstrebt. Unser Werden ist nicht nur ein Geschehen an uns, sondern eben diese Eigenart, die sich in unserem Werden betätigt, ist doch schließlich der Hauptfaktor unseres Werdens. Wir haben

ein unleugbares Individualitätsgefühl, das sich als individuelles Freiheitsgefühl und Verantwortlichkeitsgefühl äußert. Wir fühlen unsere Individualität als letzte Ursache unserer Taten, wollen aber dieses unser innerstes Sein nicht wieder von anderen Ursachen abhängig machen. Diese Freiheit nennt Windelband die metaphysische Freiheit. Damit aber stehen wir wieder an der Grenze, über die hinaus nur der Glaube dringt. Die Erfahrung zeigt uns ein durch die Umwelt bestimmbares Wesen, das wir frei nennen, wenn es nach den Gesetzen der geistigen Kausalität gegen die Motive reagiert. Die metaphysische Frage lautet: worin liegt der letzte Grund unserer Individualität?

Hier kann nur gesagt werden: die Lehre von der metaphysischen Freiheit, der Aseität des Individuums, ist ein unabweisbarer Ausfluß gewisser moralischer Innenerfahrung, sie widerspricht ebensosehr der Naturwissenschaft und Psychologie, d. h. dem Kausalitätsgesetz. Nehme ich aber, trotz allem, der moralischen Erfahrung rechtgebend, die metaphysische Freiheit an, so stehe ich wieder vor einer Schwierigkeit. Wie kann in dem metaphysischen Urgrunde des Seins, der Gottheit, oder wie ich ihn nennen mag, Platz sein für selbständige Substanzen, für die metaphysische Freiheit des Individuums? Es ist klar, daß hiermit zugleich die Frage nach der Unsterblichkeit gestellt ist. In jedem metaphysischen System wird diese Frage beantwortet, in jedem natürlich anders, je nachdem die Begriffe Gott und Seele gefaßt werden. Aus der Ethik ergibt sich uns als sittliches Postulat: wie auch immer die Einzelseele in ihrem Verhältnis zum Weltgrunde gedacht werden mag, wollen wir die sittlichen Werte in diesem Verhältnis sicherstellen, war aber der Persönlichkeitswert der absolute, höchste Wert, so muß im Weltganzen dieser Wert seinen Wert behalten. In der Unsterblichkeitsidee, die wie die Gottesidee eine Vernunftidee ist, spricht der Mensch aus, daß die höchsten sittlichen Werte unvergänglich sind und daß das individuelle Leben an dem unvergänglichen, absoluten Weltzweck Anteil hat. Im sittlichen Handeln werden wir uns des höchsten Wertes unserer sittlichen Persönlichkeit bewußt. Das zwingt uns, die Weltursache und den Weltzweck als sittliche Macht uns vorzustellen und der Einzelpersönlichkeit in diesem Weltprozeß ihren Wert und ihre Bedeutung zu geben. So kann die Philosophie die Unsterblichkeitsidee reini-

gen von allen untersittlichen Wünschen nach Glück, sie gründet sie vielmehr auf die Sittlichkeit, sie vermag ihr aber nicht den Ton und die Farbe und die Stärke zu geben, die sie in der Religion und im Glauben erhält. Woher wir kommen, wir wissen es nicht; wohin wir gehen, wir wissen es nicht. Wir finden uns, aus dem Unbewußten auftauchend, als fühlende, wollende, erkennende Wesen, wir wissen, wir haben den Tod vor Augen als eine sichere Tatsache. Ebenso gewiß aber ist es uns, daß wir in der Sittlichkeit als absolut wertvoll uns werten, und die Imperative der Sittlichkeit erschienen uns als absolut zwingend, aus der innersten Natur unseres Wesens folgend. Wollen wir die Welt als sinnvoll begreifen, so müssen wir die Ursache für beides in dem Urgrunde der Welt denken und unser Leben als zweckvoll in den Weltzweck einordnen.

Über die Notwendigkeit der Freiheit und Unsterblichkeit als Vernunftidee hinaus die Tatsächlichkeit zu beweisen, vermag keine Philosophie. Aus dieser Wurzel sind die verschiedensten Unsterblichkeitstheorien geflossen. Jede aber, die diese sittliche Grundlage verläßt, verliert sich in wertlose Phantastereien. Von Seite der Ethik ist dem Zweifler das Goethesche Wort zu sagen: „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag."

Ist aber der Gottesglaube der Glaube an eine sittliche Weltordnung, so mag Kant uns sagen, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Postulate der praktischen Vernunft sind.

„Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Gutes nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist; und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses, von dem, was Gott hierbei tut, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm besonders zuzuschreiben sei, indessen daß der Mensch an jeder Pflicht nichts anderes erkennt, als was er selbst zu tun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein." (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [Reclam], S. 150 f.)

Einführung in die philosophische Literatur.

A. Einleitungen und Einführungen in die Philosophie.

Objektiv über das Ganze der Philosophie orientieren: Wilhelm Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 6. Aufl., Wien 1913. Oswald Külpe, Einleitung in die Philosophie, 7. Aufl., Leipzig 1915 (das ausgezeichnetste Werk dieser Gattung). Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie, 6. Aufl., Leipzig 1914. (Mehr geschichtlich orientierend. Ein sicherer Führer „bis zur Schwelle der Philosophie".) Wilhelm Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, will den weitesten Blick auf alle Möglichkeiten der gedanklichen Entscheidungen richten und die verschiedenen Denkmotive gerecht abwägen.

Anleitung zum Philosophieren in der Richtung eines bestimmten Standpunktes geben: Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1911. (C. ist durch Kirchhoff, Mach, Hertz angeregt, er lehnt jede Metaphysik ab und will das Weltbild psychologisch-erkenntnistheoretisch klären. Eine ähnliche Tendenz hat Petzold, Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus, 2. Aufl., Leipzig 1912. A. Dorner, Enzyklopädie der Philosophie, Leipzig 1910, will die Fundamente des Erkennens und der Welt untersuchen und eine Metaphysik gewinnen, die Natur und Geistesleben in dem absoluten Wesen begründet. Johann Friedrich Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1912, Phil. Bibl., eine wertvolle Anleitung zum Philosophieren und klare Einführung in Herbarts System. *Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie, 4. Aufl., Straßburg 1911. „Ich habe oft die Erfahrung gemacht, daß sich für jüngere und ältere Menschen, die Zugang zur Philosophie suchen, nichts so wirksam, so anregend und lehrreich, so zum Selbstdenken erziehend erwies als Liebmanns Bücher." (Windelband.) *Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 25. Aufl., Stuttgart 1912, behandelt anschaulich die Probleme der Metaphysik und Erkenntnistheorie in einer Synthese von Kant, Schopenhauer, Spinoza, Fechner und Wundt. Raoul Richter, Einführung in die Philosophie (ANuG Bd. 155), behandelt in einer „den Weg in die Tiefe weisenden" Darstellung das Erkenntnisproblem, das Wirklichkeitsproblem und das Wertproblem. *Alois Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 7. Aufl., Leipzig 1913, stellt die Entwicklung der modernen Philosophie dar, besonders die Entwicklung des Kritizismus und sein Verhältnis zu den exakten Wissen-

schaften, und sucht schließlich Maßstäbe für die Probleme der Lebensanschauung. Ein klares und tiefes Buch. *Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, will die Bilder der großen Philosopheme so geben, wie sie sich etwa einem Philosophen darstellen, der eine eigene Lösung ihrer Probleme sucht und zu diesem Zwecke die bereits vorliegenden Lösungen sich vergegenwärtigt und erwägt. Max Wentscher, Einführung in die Philosophie, Leipzig 1906, führt in klarer Darstellung wesentlich in Lotzes Gedankenwelt ein. *Wilhelm Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Tübingen 1915, führt „bald indirekt durch die Geschichte, bald direkt durch die Probleme hindurch" zur Philosophie. Das Buch stelle ich als gleichwertig neben Liebmann.

In die Philosophie der Gegenwart führen ein: *Oswald Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen, 6. Aufl., Leipzig 1914 (ANuG Bd. 41). Ein treffliches Buch zur ersten Orientierung. *R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1906. *W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., Tübingen 1909.

Wertvolle Monographien fassen zusammen: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, hrsg. von Wilhelm Windelband, 2. Aufl., 1907. Mitarbeiter sind O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Groos. Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5. Systematische Philosophie (W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, H. Ebbinghaus, R. Eucken, F. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps).

Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, B. Groethuysen, G. Misch, K. Joel, E. Spranger, J. v. Wiesner, H. Driesch, E. Adickes, H. Schwarz, H. Graf Keyserling, P. Natorp, G. Simmel, G. Wobbermin, P. Deussen, E. Güttler, A. Bonus, B. Wille, E. Troeltsch, J. Kaftan, M. Frischeisen-Köhler, Berlin 1911.

Jedes dieser drei Werke führt in der Tat in den Stand der Forschung und in das Suchen und Ringen der Gegenwart ein. Ein erfreulicher Reichtum.

*Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme hrsg. von M. von M. Frischeisen-Köhler, Stuttgart 1907. Dieses treffliche Buch ordnet die Probleme so an, daß immer mehrere Lösungsversuche gegeben werden, so daß der Leser die verschiedenen einander bekämpfenden Richtungen des modernen Denkens kennen lernt.

M. Dessoir und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch, 3. Aufl., 1910 (zur ersten Einführung sehr brauchbar).

Mehr für unterrichtliche Zwecke, aber auch für das Selbststudium berechnet ist Bastian Schmid, Philosophisches Lesebuch, Leipzig 1906.

B. Geschichte der Philosophie.

a) Gesamtdarstellungen.

Das unentbehrliche bibliographische Hilfsmittel ist Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 10. u. 11. Aufl., von Prächter u. a., Berlin 1914—16.

J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 4. Aufl., von Benno Erdmann, Berlin 1896. Noch gut brauchbar. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Aufl., Tübingen 1912, eine geistvolle Geschichte der Probleme, erst für Fortgeschrittene nützlich. *Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 2. Bd., Leipzig 1911, klar geschrieben, scharf disponiert, auf ernsthaft arbeitende Gebildete berechnet, ist sie die für weitere Kreise empfehlenswerteste Geschichte der Philosophie.

Allgemeine Geschichte der Philosophie von W. Wundt, Oldenberg, Goldziher, v. Arnim, Baeumker, Windelband. Aus der Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5, Leipzig 1908, enthält sehr wertvolle Einzelbeiträge. A. Messer, Geschichte der Philosophie in vier Bändchen (Wissenschaft und Bildung), Leipzig 1913—16. Bauch u. Drews, Geschichte der neueren Philosophie, Berlin (Sammlung Göschen).

b) Geschichte einzelner Perioden.

I. Philosophie der orientalischen Völker: Am besten Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1894—99 ff., Bd. 1: Philosophie des Veda, Bd. 2: Philosophie der Upanishads, Bd. 3: Die nachvedische Philosophie. Von demselben: 60 Upanishads des Veda, Leipzig 1907 und *Die Geheimlehre des Veda, Leipzig 1907. *H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5. Aufl., Leipzig 1910. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1910 (ANuG Bd. 109).

II. Die griechische Philosophie: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Das entscheidende Werk. Von demselben: Der kurze Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 10. Aufl., Leipzig 1911. Th. Gomperz, Griechische Denker, 3. Bd., 1896—1909 (geistreich und anregend). Paul Deussen, Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1911, will sein ein kurzes, klares, alles Wesentliche befassendes Kompendium, möglichst im Anschluß an die eigenen Worte der Philosophen. Nach seinen einzelnen Problemen behandelt M. Wundt das griechische Denken: Griechische Weltanschauung, Leipzig 1910 (ANuG Bd. 329). Fast noch wichtiger für weitere Kreise sind die Übersetzungen griechischer Werke. Hier sei mit besonderem Nachdruck auf die wertvollen Bemühungen des Verlages von E. Diederichs in Jena hingewiesen. Die hier verlegten Übersetzungen sind die besten Hilfsmittel, sich der Antike zu nähern. Näheres bei den einzelnen Philosophen.

III. Philosophie des Mittelalters: Gute Literaturübersicht in der trefflichen Darstellung Baeumkers in der Kultur der Gegenwart.

schaften, und sucht schließlich Maßstäbe für die Probleme der Lebensanschauung. Ein klares und tiefes Buch. *Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, will die Bilder der großen Philosopheme so geben, wie sie sich etwa einem Philosophen darstellen, der eine eigene Lösung ihrer Probleme sucht und zu diesem Zwecke die bereits vorliegenden Lösungen sich vergegenwärtigt und erwägt. Max Wentscher, Einführung in die Philosophie, Leipzig 1906, führt in klarer Darstellung wesentlich in Lotzes Gedankenwelt ein. *Wilhelm Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Tübingen 1915, führt „bald indirekt durch die Geschichte, bald direkt durch die Probleme hindurch" zur Philosophie. Das Buch stelle ich als gleichwertig neben Liebmann.

In die Philosophie der Gegenwart führen ein: *Oswald Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen, 6. Aufl., Leipzig 1914 (ANuG Bd. 41). Ein treffliches Buch zur ersten Orientierung. *R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1906. *W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., Tübingen 1909.

Wertvolle Monographien fassen zusammen: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, hrsg. von Wilhelm Windelband, 2. Aufl., 1907. Mitarbeiter sind O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Groos. Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5. Systematische Philosophie (W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, H. Ebbinghaus, R. Eucken, F. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps).

Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, B. Groethuysen, G. Misch, K. Joel, E. Spranger, J. v. Wiesner, H. Driesch, E. Adickes, H. Schwarz, H. Graf Keyserling, P. Natorp, G. Simmel, G. Wobbermin, P. Deussen, E. Güttler, A. Bonus, B. Wille, E. Troeltsch, J. Kaftan, M. Frischeisen-Köhler, Berlin 1911.

Jedes dieser drei Werke führt in der Tat in den Stand der Forschung und in das Suchen und Ringen der Gegenwart ein. Ein erfreulicher Reichtum.

*Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme hrsg. von M. von M. Frischeisen-Köhler, Stuttgart 1907. Dieses treffliche Buch ordnet die Probleme so an, daß immer mehrere Lösungsversuche gegeben werden, so daß der Leser die verschiedenen einander bekämpfenden Richtungen des modernen Denkens kennen lernt.

M. Dessoir und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch, 3. Aufl., 1910 (zur ersten Einführung sehr brauchbar).

Mehr für unterrichtliche Zwecke, aber auch für das Selbststudium berechnet ist Bastian Schmid, Philosophisches Lesebuch, Leipzig 1906.

B. Geschichte der Philosophie.

a) Gesamtdarstellungen.

Das unentbehrliche bibliographische Hilfsmittel ist Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 10. u. 11. Aufl., von Prächter u. a., Berlin 1914—16.

J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 4. Aufl., von Benno Erdmann, Berlin 1896. Noch gut brauchbar. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Aufl., Tübingen 1912, eine geistvolle Geschichte der Probleme, erst für Fortgeschrittene nützlich. *Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 2. Bd., Leipzig 1911, klar geschrieben, scharf disponiert, auf ernsthaft arbeitende Gebildete berechnet, ist sie die für weitere Kreise empfehlenswerteste Geschichte der Philosophie.

Allgemeine Geschichte der Philosophie von W. Wundt, Oldenberg, Goldziher, v. Arnim, Baeumker, Windelband. Aus der Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5, Leipzig 1908, enthält sehr wertvolle Einzelbeiträge. A. Messer, Geschichte der Philosophie in vier Bändchen (Wissenschaft und Bildung), Leipzig 1913—16. Bauch u. Drews, Geschichte der neueren Philosophie, Berlin (Sammlung Göschen).

b) Geschichte einzelner Perioden.

I. Philosophie der orientalischen Völker: Am besten Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1894—99 ff., Bd. 1: Philosophie des Veda, Bd. 2: Philosophie der Upanishads, Bd. 3: Die nachvedische Philosophie. Von demselben: 60 Upanishads des Veda, Leipzig 1907 und *Die Geheimlehre des Veda, Leipzig 1907. *H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5. Aufl., Leipzig 1910. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1910 (ANuG Bd. 109).

II. Die griechische Philosophie: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Das entscheidende Werk. Von demselben: Der kurze Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 10. Aufl., Leipzig 1911. Th. Gomperz, Griechische Denker, 3. Bd., 1896—1909 (geistreich und anregend). Paul Deussen, Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1911, will sein ein kurzes, klares, alles Wesentliche befassendes Kompendium, möglichst im Anschluß an die eigenen Worte der Philosophen. Nach seinen einzelnen Problemen behandelt M. Wundt das griechische Denken: Griechische Weltanschauung, Leipzig 1910 (ANuG Bd. 329). Fast noch wichtiger für weitere Kreise sind die Übersetzungen griechischer Werke. Hier sei mit besonderem Nachdruck auf die wertvollen Bemühungen des Verlages von E. Diederichs in Jena hingewiesen. Die hier verlegten Übersetzungen sind die besten Hilfsmittel, sich der Antike zu nähern. Näheres bei den einzelnen Philosophen.

III. Philosophie des Mittelalters: Gute Literaturübersicht in der trefflichen Darstellung Baeumkers in der Kultur der Gegenwart.

Von katholischem Standpunkt Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1864—66. O. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 2, 1896; von protestantischer Seite die glänzende Darstellung in A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., 1894—97. Kürzer und sehr instruktiv F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906.

IV. Die Philosophie der Neuzeit: W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig 1914 (eine umfassende Entstehungsgeschichte des modernen Geistes). E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin 1917. E. Hammacher, Hauptfragen der modernen Kultur, Leipzig 1914. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Jubiläumsausgabe, Heidelberg 1892 ff. (einzelne Bände in neuerer Aufl.). Isoliert die großen Philosophen, denen sehr umfangreiche, geistvolle, hier und da stilisierte Monographien gewidmet sind. Ein grundlegendes Werk. Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. Aufl., 1875. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 5. Aufl., 1911. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 7. Aufl., 1913. H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, Leipzig 1895. Derselbe ein sehr gutes Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie, 1907.

C. Die großen Denker.[1])

Sehr gute Einzeldarstellungen: *L. Busse, Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit, 5. Aufl., Leipzig 1912 (AMuG Bd. 56). J. Cohn, Führende Denker, 2. Aufl., Leipzig 1911, ebenda. *R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Aufl., 1907. Große Denker, hrsg. von E. v. Aster, Bd. 2, Leipzig 1912. (Eine Sammlung ganz vortrefflicher Monographien von ersten Forschern.)

Aristoteles. Werke in guten Übersetzungen in der philosophischen Bibliothek (F. Meiner in Leipzig) und ganz besonders bei *Diederichs, Jena, hrsg. von A. Lasson. Zur ersten Einführung: H. Siebeck, Aristoteles, 2. Aufl., 1902 (Frommanns Sammlung).

Bergson, Henri, *Einführung in die Metaphysik, Jena 1909, E. Diederichs. Zeit und Freiheit, ebenda 1911. Materie und Gedächtnis, ebenda 1908; über ihn: Steenbergen, H. Bergsons Intuitive Philosophie, ebenda 1909.

Berkeley, G. Werke in guten Übersetzungen in der philosophischen Bibliothek.

Bruno, Giordano. Die Werke am besten bei E. Diederichs Verlag, Jena, hrsg. von Kuhlenbeck. Derselbe: Lichtstrahlen aus Brunos Werken, Leipzig 1891. Al. Riehl, G. Bruno. 1900.

1) Die Darstellungen in den großen Geschichtswerken werden hier nicht mehr besonders erwähnt.

Comte, A. J. St. Mill, A. Comte and Positivisme 1865, deutsch 1874 von Elise Gomperz.

Descartes' Werke übersetzt von Buchenau in der philosophischen Bibliothek mit guten Erläuterungen. Abraham Hoffmann, R. Descartes in Frommanns Sammlung, Stuttgart 1905.

Eucken, R., Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, Leipzig 1908. *Sinn und Wert des Lebens, 4. Aufl., Leipzig 1914. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 2. Aufl., 1907. *Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. Aufl., Leipzig 1912. Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 2. Aufl., Leipzig 1913.

Fechner, G. Th., die wichtigsten Werke: Die Elemente der Psychophysik, 1860. *Vorschule der Ästhetik, 2. Aufl., 1897/98. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 6. Aufl., 1906. Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen, 4. Aufl., 1908. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 2. Aufl., 1907. *Die drei Motive des Glaubens, 2. Aufl., 1910. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 2. Aufl., 1907. Gute Einführung. Kurd Laßwitz: G. Th. Fechner, 3. Aufl., 1910 (Frommanns Sammlung).

Fichte, J. G. Die Werke jetzt am besten auch in Einzelausgaben, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1909 ff.; gute Einzeldrucke auch bei Reclam; über ihn: F. Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen, Berlin 1905.

Goethe. Siebeck, *Goethe als Denker (Frommanns Sammlung), Stuttgart 1902. K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, Leipzig 1907.

Hegel. Werke erscheinen in einer neuen Gesamtausgabe von G. Lasson u. O. Weiß, Leipzig 1909 ff. Einzelausgaben in der philosophischen Bibliothek. Wichtig Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907; über ihn immer noch wichtig: R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857. Wertvoll Lassons Einleitungen zu den Schriften in der philosophischen Bibliothek. Grundlegend: K. Fischers Darstellung in der Geschichte der neueren Philosophie. *W. Dilthey, Hegels Jugendgeschichte, 1905.

Hartmann, E. v. Werke in zahlreichen Aufl. Nach seinem Tode in acht Bänden: System der Philosophie im Grundriß (1910 vollendet). Zur Einführung: O. Braun, Eduard v. Hartmann (Frommanns Sammlung), Stuttgart 1909. Zum Studium: A. Drews, E. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 2. Aufl., 1906.

Herbart, Joh. Fr. Werke von Kehrbach und Flügel, Langensalza 1889 ff. Zur Einführung: Flügel, Herbarts Leben und Werke, Leipzig 1907 (AMuG Bd. 164).

Humboldt, W. v. Ausgewählte philosophische Schriften, Leipzig 1910.

Hume, Abhandlung über die menschliche Natur, übersetzt von Th. Lipps, Hamburg 1906. Die Untersuchung über den menschlichen Verstand von R. Richter. 6. Aufl., 1907. Die Dialoge über die natürliche Religion von F. Paulsen, 3. Aufl., 1905. Jodl, Leben und Philosophie D. Humes, Halle 1872.

Kant, Werke. *Gesamtausgabe in der philosophischen Bibliothek,

9 Bde. Ebenda alle Werke in wertvollen Einzelausgaben. Seit 1900 beginnt zu erscheinen die große Gesamtausgabe der Berliner Akademie in 24 Bdn. *Eine Gesamtausgabe in 10 Bdn. beginnt bei B. Cassirer, Berlin, hrsg. von Ernst Cassirer u. a., zu erscheinen. Gute Einzelausgaben bei Reclam. Zur ersten Einführung: O. Külpe, J. Kant, 3. Aufl., Leipzig (ANuG Bd. 146). M. Kronenberg, Kant, sein Leben und seine Lehre, 4. Aufl., 1910. Vielfach angegriffen wird: Fr. Paulsen, Kant in Frommanns Sammlung. Die Kantliteratur ist uferlos. Bibliographie in Überweg-Heinze. Ich nenne noch: *Simmel, Kant, 16 Vorlesungen, 3. Aufl., 1905. Bauch, Kant (Sammlung Göschen), Leipzig 1911. v. Aster, J. Kant (Wissenschaft und Bildung), Leipzig 1909 *Cohen, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1907. Gute Einführungen in K. Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, Leipzig 1913. Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft, ebenda 1914.

Leibniz, Philosophische Werke, 4 Bde., in der philosophischen Bibliothek; über ihn außer K. Fischer: E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902.

Lessings Philosophie von Paul Lorentz, Leipzig 1909.

Locke, die wichtigsten Einzelwerke in der philosophischen Bibliothek und bei Reclam; über ihn: Fechtner, Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh., Stuttgart 1898. P. Thormeyer: Locke, Berkeley und Hume (ANuG Bd. 481).

Lotze, G., *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 1856—64. Geschichte der Ästhetik in Deutschland, 1868. Medizinische Psychologie, Neudruck 1896. Jetzt treffliche Neudrucke in der philosophischen Bibl. Falckenberg, Lotze (leider erst ein Teil) in Frommanns Sammlung. M. Wentscher: G. Lotze, Bd. I, Leben und Werke, Heidelberg 1913.

Mill, J. St. Werke in deutscher Übersetzung von Th. Gomperz u. a., Leipzig 1869—86; über ihn: S. Sänger (Frommanns Sammlung), Stuttgart 1901.

Nietzsche, Fr. Die Werke in verschiedenen Ausgaben, leicht zugänglich. Aus der uferlosen Literatur hebe ich hervor: Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl., 1905. *A. Riehl, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker (Frommann), 5. Aufl., 1909. Th. Ziegler, Friedrich Nietzsche, 1899. A. Drews, Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904. R. Richter, F. N., sein Leben und sein Werk, Leipzig 1909. R. M. Meyer, München 1912. In sein Leben führen am besten seine Briefe ein. Außerdem: P. Deussen, Erinnerungen an Fr. Nietzsche. Leipzig 1901. Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches. Reiche Anregung und vertieftes Verständnis gibt: *Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.

Platon. Die Werke übersetzt von Schleiermacher (Reclam). Jetzt weit überholt durch die bei *Diederichs, Jena, erschienenen Übersetzungen: Die Platonischen Dialoge übersetzt von Kaßner, Kiefer, Preisendanz. Auch die Hornefferschen Übersetzungen seien genannt, jetzt sehr

gute kommentierte Übersetzungen in der philosophischen Bibliothek von Apelt, Ritter und Schneider. Zur ersten Einführung dient Windelband, Plato (Frommann), 4. Aufl., Stuttgart 1910 und Max Wundt, Plato, Leipzig 1915. Pater, W., Plato und der Platonismus, Leipzig 1904. Apelt, O., Platonische Aufsätze, Leipzig 1912.

Rousseau. Hensel, Rousseau, Leipzig 1907 (ANuG Bd. 180). Höffding in Frommanns Sammlung, 2. Aufl., Stuttgart 1902.

Schelling, Fr. W. Werke jetzt am besten Weiß: Schellings Werke, Auswahl in 3 Bdn., Leipzig 1907, auch in Einzelwerken. O. Braun, Schelling als Persönlichkeit, Leipzig 1908. Emil Fuchs, Fr. W. Schellings schöpferisches Handeln, Jena 1907. Neben den großen Werken von K. Fischer und E. v. Hartmann ist noch zu nennen *R. Hayms gediegenes Werk, Die romantische Schule, 3. Aufl. 1914.

Schiller. Philosophische Schriften und Gedichte, hrsg. von E. Kühnemann, 2. Aufl., Leipzig 1910. Schiller als Philosoph. Festgabe der Kantgesellschaft, Berlin 1905. B. C. Engel: Schiller als Denker, Berlin 1908.

Schleiermacher, F. Die Werke jetzt am besten: O. Braun, Schleiermachers Werke in 4 Bdn. (auch Einzeldrucke), Leipzig 1910 ff. Zur ersten Einführung: Schleiermacher der Philosoph des Glaubens. Sechs Aufsätze von Troeltsch u. a., Berlin 1910. Grundlegend: *W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870 (leider unvollendet).

Schopenhauer, A. Bis zur Fertigstellung der kritischen Ausgabe von Deussen immer noch am besten die Reclamausgaben von Grisebach. Zur ersten Einführung H. Richert, Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung, 3. Aufl., Leipzig 1916 (ANuG Bd. 81). Biographien von Gwinner, 3. Aufl., 1910 und Grisebach, Berlin 1897; über ihn: K. Fischer; Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907. Sehr gut *Volkelt bei Frommann, 3. Aufl., Stuttgart, 1907. R. Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin 1894. Nietzsche und Schopenhauer als Erzieher.

Spinoza. Werke in guter Übersetzung von Baensch, Buchenau u. a. in der philosophischen Bibliothek. Am besten über ihn: Freudenthal, Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. Neben den Darstellungen in der Geschichte der Philosophie sei noch genannt: Anna Tumarkin, Spinoza, Leipzig 1908.

Wundt, W. Von seinen Werken sei hier nur genannt: *System der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1907; über ihn: E. König, W. Wundt als Psychologe und Philosoph (Frommann), 7. Aufl., 1909. R. Eisler, Wundts Psychologie und Philosophie, Leipzig 1902.

D. Zeitschriften und Wörterbücher.

Kantstudien, Philosophische Zeitschrift, hrsg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler, A. Liebert, Berlin, Reuther und Reichard. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, hrsg. von Siebeck,

Volkelt, Falckenberg und Schwarz, Leipzig, Ambr. Barth. Logos, hrsg. von R. Kroner und G. Mehlis, Tübingen, F. C. B. Mohr. Archiv für Philosophie, hrsg. von L. Stein, Berlin. L. Simion Nachf. Sehr wichtig ist: A. Ruge, Die Philosophie der Gegenwart. Ein Jahrbuch, das die philosophische Literatur zusammenfaßt.

Von Wörterbüchern sei genannt: P. Thormeyer. Philos. Wörterbuch (ANuG Bd. 520). Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 6. Aufl., Leipzig 1911. R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1913. R. Eisler, Philosophenlexikon, Berlin. Anhangsweise sei auf einzelne Sammlungen hingewiesen, die sich um die Philosophie bemühen. Teubner, Aus Natur und Geisteswelt und die umfangreicheren Bände der Sammlung: Wissenschaft und Hypothese. Quelle und Meyer mit der Sammlung: Wissenschaft und Bildung. Die Sammlung Göschen. Die philosophische Bibliothek, die auch eine Sammlung kurzer philosophischer Lehrbücher herausbringt. Frommanns Klassiker der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bei Ambrosius Barth: Natur- und kulturphilosophische Bibliothek. Klinkhardt-Leipzig: Philosophisch-soziologische Bücherei. Auf die unverächtlichen Leistungen der Sammlung Reclam sei hingewiesen. Die Bestrebungen von E. Diederichs, Jena, sind schon erwähnt. Die wichtigsten Werke dieser Sammlungen sind in der Bibliographie herausgehoben.

E. Die philosophischen Disziplinen.

a) Erkenntnistheorie.

Die Einführungen in die Philosophie enthalten alle Darstellungen der Erkenntnistheorie. Zur Einführung sehr gut: A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1909. Zum tieferen Studium die groß angelegten, geschichtlich orientierten Werke: A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2 Bde., Leipzig 1876—82, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig 1908. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Berlin 1906 ff. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., 1885. Ich hebe noch hervor Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie, Leipzig 1894. Volkmann, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig 1910. Die sehr anregenden Werke von *Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, 2. Aufl., Leipzig 1910. Wissenschaft und Hypothese, 2. Aufl., 1906. Von ähnlicher Tendenz: F. Enriques, Probleme der Wissenschaft, 2. Bde., Leipzig 1910. Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., Leipzig 1900. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., Tübingen 1904. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Freiburg 1896—02. M. Reichle, Werturteile und Glaubensurteile, Halle a. S., 1900. H. Münsterberg, Philosophie der Werte, Leipzig 1908. W. James, Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden (übersetzt von W. Jerusalem), Leipzig 1908. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, Leipzig 1912. B. Weinstein, Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften, Leipzig 1906.

b) Logik.

J. Grau, Grundriß der Logik (ANuG Bd. 637). Von größeren Werken seien die führenden genannt: Chr. Sigwart, Logik, 4. Aufl., Tübingen 1911. H. Lotze, Logik, hersg. v. Misch, Leipzig, philosophische Bibliothek. W. Wundt, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, 3. Aufl., Stuttgart 1906. B. Erdmann, Logik I, 2. Aufl., Halle 1907. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Aufl., Halle 1913.

c) Psychologie.

Zur ersten Einführung: v. Aster, Einführung in die Psychologie (ANuG Bd. 492). *J. Rehmke, Die Seele des Menschen, 4. Aufl., (ANuG Bd. 36). A. Dyroff, Einführung in die Psychologie, Leipzig 1908 (Wissenschaft und Bildung). N. Braunshausen, Einführung in die experimentelle Psychologie (ANuG Bd. 484). *M. Verworn, Die Mechanik des Geisteslebens, 3. Aufl. (ANuG Bd. 200). G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart (übersetzt von Pflaum), Leipzig 1902. O. Klemm, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1911.

Über die Prinzipien der Psychologie orientiert sehr gut: *Münsterberg, Psychologie I. Die Prinzipien der Psychologie, Leipzig 1909.

Von Darstellungen der empirischen Psychologie hebe ich hervor: H. Höffding, Psychologie in Umrissen, 5. Aufl., Leipzig 1914. W. James, Psychologie, übersetzt von E. und M. Dürr, Leipzig 1909. Külpe, Grundriß der Psychologie, 1893. Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie, 1906. * Meumann, Intelligenz und Wille, 2. Aufl., 1913. Auf die Arbeiten von Wundt, Jodl, Ebbinghaus, Rehmke u. a. m. sei nur summarisch verwiesen. Einzelne Seelenfunktionen isoliert: E. Wentscher, Der Wille, Leipzig 1910. Th. Ziegler, Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung, 4. Aufl., Leipzig 1908. T. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, 2. Aufl., 1907.

d) Metaphysik.

Fast alle Werke der großen Denker behandeln die Metaphysik. Alle Einleitungen in die Philosophie stellen die Metaphysik dar. Ich hebe hier nur noch einzelne Werke besonders hervor, die zur Einführung dienen: *P. Deussen, Elemente der Metaphysik, 5. Aufl., Leipzig 1913 (vom Standpunkt Schopenhauers). Dieterich, Grundzüge der Metaphysik, 1885 (vom Standpunkt Lotzes). E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., Sachsa 1899—1900. *Bergson, Einführung in die Metaphysik, Jena 1909. Über den Materialismus: Lange, Geschichte des Materialismus (Reclam). Über den Dualis-

mus: *Busse, Geist und Körper, Seele und Leib, 2. Aufl., Leipzig 1913. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, Leipzig 1904—08.

e) Naturphilosophie.

Sehr instruktiv: *Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik (Veröffentl. der Phil. Ges. an der Universität Wien), Leipzig 1899. Die Werke von Poincaré, Mach, Enriques, Volkmann siehe Erkenntnistheorie. Verweyen, Die moderne Naturphilosophie (ANuG Bd. 491). Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, 3. Aufl., Leipzig 1905. *J. Reinke, Die Welt als Tat, 5. Aufl., Berlin 1908. Blütschli, Mechanismus und Vitalismus, Leipzig 1901. H. Driesch, Die Philosophie des Organischen, Leipzig 1909. *K. Graf Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, München 1910. *Adickes, Kant contra Häckel, 2. Aufl., Berlin 1906. E. v. Hartmann, Das Problem des Lebens, 1906. Jetzt am besten einführend: E. Becher, Naturphilosophie (Kultur der Gegenwart, III. Teil 1), Leipzig 1914.

f) Religionsphilosophie.

Gute Übersicht: Troeltsch in der Philosophie am Beginn des XX. Jahrhunderts, 2. Aufl., Heidelberg. Zur Religionspsychologie: *James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (übersetzt von Wobbermin), 2. Auflage, Leipzig 1914. Starbuck, Religionspsychologie, Leipzig 1909. Flournoy, Religionspsychologie, Leipzig 1911. In die Probleme führt gut ein: E. Boutroux, Wissenschaft und Religion (deutsch von E. Weber), Leipzig 1910. R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901. Für das geschichtliche Verständnis: O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl., 1896. Derselbe, Religion und Religionen, München 1906. Genannt sei noch: Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893. Höffding, Religionsphilosophie, Leipzig 1901. Das feine Büchlein von Simmel, Die Religion, Frankfurt 1906. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1908. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube und sein Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie, 3. Aufl., 1911. Sehr bedeutend: Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913. Ich verweise schließlich auf die Bände: Orientalische Religionen, Systematische christliche Religion und Geschichte der christlichen Religion aus der Kultur der Gegenwart, die einen Überblick über alle religiösen Fragen, den Stand der Probleme und die entsprechende Literatur geben.

g) Ethik.

Zur ersten Einführung: O. Kirn, Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart, Leipzig (ANuG Bd. 177). E. Wentscher, Grundzüge der Ethik (ANuG Bd. 397). *P. Hensel, Hauptprobleme der

Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1913. *Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl., Hamburg 1905. Geschichtlich orientieren: Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2 Bde., 1881—92. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1906—12. Die ethischen Grundbegriffe erwägt in eindringender Analyse: *Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1911. Die großen systematischen Darstellungen: *Herrmann, Ethik, 4. Aufl., Tübingen 1909. Höffding, Ethik, Leipzig 1901. Paulsen, System der Ethik, 10. Aufl., Stuttgart 1913. Wundt, Ethik, 3. Aufl., 1903. Steinthal, Allgemeine Ethik, Berlin 1885. Über das Problem der Willensfreiheit: G. F. Lipps, Das Problem der Willensfreiheit (ANuG Bd. 383). A. Görland, Ethik als Kritik der Weltgeschichte, Leipzig 1914. *W. Windelband, Über Willensfreiheit, 2. Aufl., Tübingen 1905. H. Gomperz, Das Problem der Willensfreiheit, Jena 1907. E. Boutroux, Die Kontingenz der Naturgesetze, Jena 1911. Über das Wertproblem: F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, Leipzig 1898. Münsterberg, Philosophie der Werte, Leipzig 1908. Auf die Arbeiten von Ehrenfels, Meinong, Kreibig, Rickert, Windelband zum Wertproblem sei summarisch verwiesen. Daß das Studium der ethischen Anschauungen, die die systembildenden Philosophen vorgetragen haben, auch hier der Weg in die Tiefe ist, soll doch noch gesagt werden. Der Weg durch Kant ist unerläßlich. (H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877.) Auf Eucken sei noch besonders verwiesen.

h) Ästhetik.

Zur Einführung in den Stand der Forschung jetzt am besten: *E. Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, Leipzig (Wissenschaft und Bildung). Derselbe ebenda: Das System der Ästhetik. Hamann, Ästhetik (ANuG Bd. 345). Auf die kurzen Übersichten von Lipps in der Kultur der Gegenwart und Groos in Windelbands Philosophie im Beginn des XX. Jahrh. sei auch hier hingewiesen. Geschichtlich orientiert: *W. Dilthey, Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe (Deutsche Rundschau XVIII, Heft II, S. 200 ff.). Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland, Leipzig 1913. H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, 1886. E. v. Hartmann im 1. Bd. seiner Ästhetik, Leipzig 1886/87. Grundlegend für die empirische Ästhetik: *G. Th. Fechner, Vorschule der Ästhetik, 2. Aufl., 1897. *K. Groos, Der ästhetische Genuß, Gießen 1902. In die kritische Ästhetik führt ein: H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889 und J. Cohn, Allgemeine Ästhetik, Leipzig 1901. Von formalistischer Grundanschauung: H. Siebeck, Das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berlin 1875. In das künstlerische Schaffen sucht tief einzudringen: *W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 3. Aufl., Leipzig

1910. Wertvoll ist H. Türck, Der geniale Mensch, 7. Aufl., Berlin 1910. Von bleibendem Wert in vielen Einzeldarstellungen: F. Th. Vischer, Die Ästhetik, Reutlingen 1896ff. und das kleinere Büchlein: Das Schöne und die Kunst zur Einführung in die Ästhetik, 2. Aufl., Stuttgart 1898. Von anderen Gesamtdarstellungen hebe ich hervor: Th. Lipps, Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst, Hamburg 1904f. *J. Volkelt, System der Ästhetik, München 1905ff. M. Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt, Stuttgart 1906. R. Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst, Leipzig 1912.

i) Geschichtsphilosophie und Soziologie.

Eine vortreffliche Einführung gibt Eucken, Philosophie der Geschichte in Systematischer Philosophie in Kultur der Gegenwart. Sehr klar: E. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen, Halle a. S., 1902. Umfassender: E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. und 4. Aufl., 1903. *G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., Leipzig 1907. H. Rickert in der Philosophie im Beginn des XX. Jahrh. von Windelband und in seinem großen Werk: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1886—1902. Hier sei vor allem noch genannt: W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Leipzig 1883. Die Arbeiten von Lamprecht seien erwähnt. Weitere Literatur besonders bei Bernheim. Zur Soziologie: Simmel, Soziologie, Leipzig 1908. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 2. Aufl., Berlin 1912. A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 2. Aufl., 1896. Natorp, Sozialpädagogik, 3. Aufl., Stuttgart 1909. R. Michels, Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig 1914.

Namenregister.

(Die Namen der Bibliographie sind nicht aufgenommen.)

Adickes, E. 58
Anselm von Canterbury 71
Aristophanes 93
Aristoteles 77
Augustin 77. 107
Avenarius, R. 44

Bacon, F. 34
Bergson, H. 16. 17
Berkeley, G. 36. 37. 56. 57
Bruno, G. 26
Büchner, L. 49

Cohen, H. 85
Cohn, J. 78. 83. 85. 86
Comte, A. 13
Condillac, E. 35
Cornelius, H. 95

Darwin, Ch. 53. 94. 100
Descartes, R. 24. 25. 34. 38. 39. 59. 63. 71. 77
Dilthey, W. 9. 15. 18. 19. 71. 82. 83. 84. 85. 90
Driesch, H. 62

Eucken, R. 9. 22. 29

Fechner, G. Th. 26. 30. 54. 55. 76. 79. 80. 81. 85. 91
Feuerbach, L. 74
Fichte, J. G. 17. 21. 26. 27. 29. 40. 57. 65
Fischer, K. 7
Friedrich der Große 74
Fries, J. 21

Geulinx, A. 59
Glogau, G. 47
Goethe, J. W. v. 31. 32. 76. 85. 90. 93. 112
Groos, K. 78. 79. 80. 81. 83. 84

Haeckel, E. 16. 35. 49. 50. 54. 76
Harnack, A. 19. 21
Hegel, G. W. 5. 8. 9. 17. 21. 27. 28. 29. 30. 40. 65. 66. 75. 88. 89. 93
Helmholtz, H. 10
Hensel, P. 100. 109
Herbart, J. F. 54. 55. 87
Herrmann, W. 21. 98
Hertz, H. 49
Hume, D. 36. 43. 45. 74

James, W. 16. 44
Jean, P. 92

Kant, J. 11. 20. 21. 25. 28. 29. 37. 40. 41. 42. 43. 45. 46. 57. 64. 65. 66. 67. 71. 72. 73. 75. 77. 78. 84. 85. 86. 87. 88. 91. 92. 97. 98. 99. 106. 107. 110. 112
Köstlin, K. 87
Krause, Ch. F. 76
Külpe, O. 42. 49. 68. 78. 79

Lange, F. A. 21. 48
Leibniz, G. W. 39. 40. 54. 55. 71. 77
Lessing, G. E. 74
Liebmann, O. 28. 40. 46. 62. 64
Lipps, Th. 14. 68. 79. 100. 102. 103. 104. 106. 110

Locke, J. 34. 36. 39. 74
Lombroso, C. 84
Lotze, H. 52. 54. 55. 68. 72. 77. 80. 88

Mach, E. 16. 44
Mill, St. 25
Münsterberg, H. 96

Nietzsche, F. 25. 26. 31. 32. 44. 74 101. 102. 103

Ostwald, W. 16. 35. 50. 51. 60. 94. 100

Paulsen, F. 54. 57. 68. 76
Paulus 97. 98. 99
Petzoldt, J. 44
Pfleiderer, O. 21
Pindar 8
Platon 26. 30. 32. 37. 38. 39. 54. 77

Rehmke, J. 68
Reimarus, H. J. 74
Reinke, J. 52. 61. 62
Richter, R. 43
Riehl, A. 17. 18. 41. 44. 51. 57. 58. 64
Ritschl, A. 21

Schelling, F. W. 21. 26. 27. 40. 65 85. 88
Schiller 7. 80. 85. 87. 91
Schlegel, F. 92
Schleiermacher, F. 21. 69. 73. 88 93
Schopenhauer, A. 7. 19. 26. 28. 30. 41. 56. 65. 69. 75. 76. 80. 84. 86. 88. 89. 91. 93. 101. 103. 107. 110
Shakespeare 85. 90. 92
Siebeck, H. 87. 88
Simmel, G. 14. 18
Sokrates 97
Solger, K. 88
Sophisten 97
Spencer, H. 13. 19. 20. 46. 64. 94. 100
Spinoza, B. 24. 25. 26. 30. 38. 39. 40. 43. 63. 64. 71. 75. 107
Steinthal, H. 109

Thales 24
Thomas von Aquino 77
Türck, H. 84

Vischer, F. Th. 84. 87. 88. 90. 91. 92. 93
Vogt, K. 49
Volkelt, J. 32. 64. 93
Voltaire 74

Weiße, Chr. 93
Windelband, W. 7. 11 29. 36. 43. 64. 70. 82. 98. 100. 101. 104. 111
Wundt, W. 10. 15. 16. 21. 35. 44. 47. 51. 53. 54. 55. 56. 66. 69. 72. 73. 90. 94. 95. 104. 106. 108

Zeller, E. 40. 42
Zimmermann, R. 87.

Sachregister.

Absolute, das 22. 29
Ästhetik s. Inhaltsverzeichnis
Agnostizismus 13. 29. 46. 64
Allbeseelung 57
Altruismus 102
Anthropomorphismus 75
a posteriori 41
a priori 38. 41
Apriorismus 37
Atheismus 73 f.
Atom 14. 35. 49. 54. 56. 67
Autonomie 97

Begriff bei Hegel 27
Bewußtsein 35 f. 40. 50 ff. 58
Bildungsreligion 23
Biologie 41 f. 52 f. 94

Christentum 23

Darwinismus 53 f.
Deduktion 24. 39
Deismus 74 f.
Determinismus 107 ff.
Dialektik 27 f.
Dogmatismus 28 f. 43
Dominanten 52. 60
Dualismus 48. 59 f.

Egoismus 102
Einfühlung 81
Ehrfurcht bei Goethe 31
Empirismus 34 ff. 40 f.
Energetismus 50
Energie 14. 35 f. 49 ff. 60 f.
Entelechie 62
Entwicklung 8. 52. 70. 94 f.
Erfahrung 34 ff. 47 f.
Erhabene, das 91 f.
Erkenntnistheorie s. Inhaltsverzeichnis
Ethik s. Inhaltsverzeichnis
Evolution 94

Formalismus ästhetischer 87 f.
" ethischer 98
Freiheit, metaphysische 111
" psychologische 108 f.
" sittliche 108 ff.

Generatio aequivoca 63
Genie 84 f.
Genießen ästhetisches 78 ff. 86 f.
Gesamtwissenschaft 10 f.
Glaube 20 f. 30. 58
Gott 38. 55. 56. 59. 71 ff. 97. 107. 111 f.
Gottesbeweise 71 ff.
Grundwissenschaft 10
Gültigkeit 11 f 42. 47. 85
Gut, höchstes 99 f.

Häßliche, das 92
Heterogonie der Zwecke 95. 104
Heteronomie 97
Hominismus 43
Humanitätsideal 105

Ich bei Fichte 65
" " Lipps 68 f.
Idealismus 36. 48. 54 ff. 56
Idee bei Plato 37 f. 54
" " Spinoza 63
" " Schopenhauer 89
Ideen, angeborene 34. 39. 41
Identitätsphilosophie 65 f.

Individualität 70. 111
Intuition 16f. 26

Kategorien 41
Kausalität 37. 45. 67. 107f.
Komische, das 92f.
Kosmologischer Gottesbeweis 72
Kritizismus 28. 34f. 37. 40ff.

Lebensproblem 52ff.

Materialismus 35. 48ff. 57. 63. 74
Mathematik 38f.
Mechanik 48f.
Metaphysik 12. 15. 21ff. 46ff. 69
Monaden 54
Monismus 48. 60ff.
moralischer Gottesbeweis 73

Neukantianismus 64
Normalgesetz 65
Normen 12. 97

Okkasionalismus 59
ontologisch 47ff.
ontologischer Gottesbeweis 71f.
Organempfindungen 80
Organismus 62

Panlogismus 28
Pantheismus 75f.
Parallelismus, psychophysischer 59ff.
Pessimismus 31
Pflicht 98f.
Physik 33. 62. 66
physisch 33. 49ff. 54f. 58
Positivismus 13. 20. 28. 46
Pragmatismus 16. 43f.
psychisch 49ff. 54f. 58. 60f. 66ff.
Psychologie 11. 26. 41f. 82. 95
Psychologismus 67

Rationalismus 34. 57ff. 40
Reale bei Herbart 55
Realismus 33
Reflexion bei Locke 34
Relativismus 43
Religion 14f. 19ff. 66. 70ff. 89. 97. 105

Schaffen, künstlerisches 78. 84
Scholastik 7
Schöne, das 90ff.
Seele 34. 39. 55. 58. 66ff.
Sensation bei Locke 34
Sensualismus 35
Skeptizismus 43. 96
Solipsismus 36. 57
Spekulation 21. 25
Spiel 80
Spiritualismus 48. 50ff. 56f.
Substanz 55. 58. 64. 68
Symbol 13. 17. 49
Symbolik 93

Teleologischer Gottesbeweis 72
Theologie 7. 13. 19. 70ff.
Theismus 76ff.
Tragische, das 93
Transzendenz 20. 48. 57. 63ff.
transzendental 28f.

Unsterblichkeit 111

Verantwortlichkeit 108ff.
Verifizierbarkeit 16
Vernunftideen 73. 112

Wahrheit bei James 44
Wechselwirkung 55. 59ff.
Weltanschauung 6. 9. 14f. 18ff. 30f. 47ff. 63. 77. 88
Weltordnung 73
Weltseele 56
Werturteile 11f. 18. 77. 83. 95f.
Wertwissenschaft 11
Willensfreiheit 107
Wissenschaft 6. 13. 17f. 23. 44

Zwecke, sittliche 103f.

Einleitung in die Philosophie

Von Prof. Dr. Hans Cornelius. 2. Aufl. Geh. M. 5.20, geb. M. 6.—

„Die gegebenen Gesichtspunkte und Einleitungen führen tief in die Erkenntnistheorie und Psychologie. Leser, die einer tiefgründigen Untersuchung nicht aus dem Wege gehen, werden viel von ihm lernen." (Leipziger Zeitung.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart

Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. A. Riehl. 5. Aufl. [U. d. Pr. 1918.]

„So steigt ein Stück geistiger Menschheitsgeschichte in seinen wesentlichen Umrissen mit herauf, u. indem wir uns um die Sache bemühen, lernen wir große Menschen kennen, die nicht nur vor uns, sondern für uns gelebt haben u. uns einladen, mit ihnen zu leben." (Tägl. Rundsch.)

Philosophisches Lesebuch

Von Professor Dr. Bastian Schmid. Zum Gebrauch an höheren Schulen und zum Selbststudium. Gebunden M. 2.60

„... Dem Zwecke, zur Kritik zu erziehen, dient in trefflicher Weise die Gegenüberstellung von Aufsätzen wie Mettries 'Der Mensch eine Maschine,' Häckels 'Die Seele' und Du Bois-Reymonds 'Über die Grenzen des Naturerkennens'. Eine Art historische Einleitung gibt ein Abschnitt aus Riehls 'Wesen und Entwicklung der Philosophie'; zur Verbindung der einzelnen Gedankenreihen dienen kürzere Kapitel des Verfassers. Besonders nützlich dürften die Aufsätze zur Ethik und Ästhetik sein." (Blätter f. das bayerische Gymnasialschulwesen.)

Allgem. Geschichte der Philosophie

(Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V.)

2., verm. u. verb. Aufl. Geh. M. 14.—, geb. M. 16.—, in Halbfranz M. 22.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. A. Die orientalische (ostasiatische) Philosophie. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die chinesische Philosophie: W. Grube. III. Die japanische Philosophie: T. Inoune. B. Die europäische Philosophie (und die islam.-jüd. Philosophie des Mittelalters). I. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. II. Die patristische Philosophie: Cl. Baeumker. III. Die islamische und die jüdische Philosophie: J. Goldziher. IV. Die christliche Philosophie des Mittelalters: Cl. Baeumker. V. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

Systematische Philosophie

(Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VI.)

3. Aufl. (U. d. Pr. 1918)

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

Hauptprobleme der Ethik

Von Prof. Dr. P. Hensel

2., erw. Aufl. Geh. M. 1.80, geb. M. 2.40

„Dieses schlicht und allgemeinverständlich geschriebene Buch darf auf das Lob, nicht nur Philosophie, sondern auch philosophieren zu lehren, Anspruch erheben. Dieses Lob ist eins der schönsten für eine philosophische Schrift." (Zeitschrift f. päd. Psychol.)

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlages und der Buchhandlungen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Weltanschauung und modernes Bildungsideal

Von Professor Dr. G. F. Lipps. Geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—

„Niemals langweilig und trocken, bietet das Buch eine Fülle von Anregungen, aus denen jeder schöpfen kann, der mitarbeiten will an der Ausbildung eines Bildungsideals der Zukunft." (Zeitschrift für pädagog. Psychologie.)

Himmelsbild und Weltanschauung

im Wandel der Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 5.—

„... Es ist eine Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen. Es ist ein Werk aus einem Guß, in großen Zügen und ohne alle Kleinlichkeit geschrieben." (W. Nestle i. d. Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum.)

Das Erlebnis und die Dichtung

Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Von Geh. Reg.-Rat Professor Dr. W. Dilthey. 5. Auflage. Geheftet M. 6.—, gebunden M. 7.50

„Den Aufsätzen Diltheys gebührt ein ganz einziger Platz in allem, was jemals über Dichtung und Dichter geschrieben ist." (Die Hilfe.)

Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften

In 6 Bdn. Jeder Bd. zum Preise von 8—12 M. geh. und 10—14 M. geb.

Band II: Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation. Abhandl. z. Gesch. d. Philos. u Relig. M. 12.—, geb. M. 14.—

Inhalt: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. — Das natürlichste System der Geisteswissenschaften. — Die Autonomie des Denkens. — Giordano Bruno. — Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. — Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes. — Die Funktion in der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.

Hauptfragen der modernen Kultur

Von Privatdozent Dr. Emil Hammacher. Geh. M. 10.—, geb. M. 12.—

Das Buch macht im Unterschied zu allen Sammelwerken den Versuch, die gesamte Kultur der Gegenwart aus einheitlichen Gesichtspunkten zu erklären und zu würdigen.

Der Wille

Versuch einer psych. Analyse. Von E. Wentscher. Geh. M. 2.40, geb. M. 2.80

„Das Buch verbindet mit nüchternem Wirklichkeitssinn feinstes Verständnis für den Wert der Ideale, die durch die erörterten Probleme berührt werden." (Theol. Literaturzeitung.)

Gott, Gemüt und Welt

Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion u. zu religiös-kirchl. Fragen. Von Geh. Rat Prof. Dr. Th. Vogel. 4. Aufl. Geb. M. 4.—

„Wem daran liegt, daß die wahre Einsicht in Goethes Wesen immer mehr gewonnen und die Erkenntnis seiner Größe immer klarer werde, wird mit Freude die vorliegende Schrift in neuer Auflage begrüßen. Das gesamte geistige und soziale Leben unseres Volkes wird aus Vogels Werk reichen Gewinn ziehen." (O. Lyon in der Zeitschr. f. deutsch. Unterr.)

Aus der Mappe eines Glücklichen

Von Prov.-Schulrat Dr. R. Jahnke. Mit Buchschm. 4. Aufl. Geb. M. 2.60

„Diese Blätter können nicht warm genug empfohlen werden allen, die über die ‚Rätsel des Lebens', ‚Optimismus und Pessimismus', ‚Glück und Freude', die ‚Rätsel des Todes und Gott' und andere Fragen nachdenken." (A. Matthias i. d. Monatsschr. f. höh. Schulen.)

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlages und der Buchhandlungen

Von deutscher Art und Arbeit

Schaffen und Schauen. Band I. 3. Auflage. Mit 4 Zeichnungen von A. Kolb. Gebunden M. 6.— I. Im Deutschen Reich. II. Die deutsche Volkswirtschaft. III. Staat und Staatsbürger. IV. Im Beruf.

Dies Buch will zeigen, was auf deutschem Boden deutsche Arbeit in deutscher Art geschaffen und gestaltet hat.

Des Menschen Sein und Werden

Schaffen und Schauen. Band II. 3. Auflage. Mit 4 Zeichnungen von A. Kolb. Gebunden M. 6.—. I. Des Menschen Leib und Seele. II. Die Wissenschaft. III. Philosophie, Kunst, Religion. IV. Lebensführung.

Stellt in zusammenfassendem Überblick Grundlagen und Schöpfungen deutschen Geisteslebens dar.

„Ein Buch, das in den Reichtum politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Lebens einführt, warmherzig und doch besonnen, die großen Gesichtspunkte nie aus den Augen verlierend und tief von der hohen Kulturmission unseres Volkes durchdrungen." (Neue Jahrb. f. Päd.)

Schriften von Georg Kerschensteiner:

Deutsche Schulerziehung in Krieg und Frieden. Geh. M. 2.80, geb. M. 3.40

Begriff der staatsbürgerlichen Erziehung. 3. Aufl. M. 1.50, geb. M. 2.—

Grundfragen der Schulorganisation. 3. Aufl. Geh. M. 3.20, geb. M. 4.80

Begriff der Arbeitsschule. 3. Aufl. Geh. M. 2.80, geb. . . . . M. 3.50

Charakterbegriff und Charaktererziehung. 2. Auflage. Geh. M. 2.60, geb. . . . . M. 3.20

Wesen und Wert des naturwissenschaftlichen Unterrichts. Geh. M. 3.—, geb. . . . . M. 3.60

Schriften von H. Gaudig:

Didaktische Ketzereien. 3. Aufl. Geheftet M. 2.40, geb. M. 3.—.

A. D. 1915. Ausblicke in die Zukunft der deutschen Schule. Begleitwort zur 3. Auflage der Didaktischen Ketzereien. Kart. M. —.60.

Didaktische Präludien. 2. Aufl. [U. d. Pr. 1918.]

Philosophische Propädeutik

Von Geh. Reg.-Rat u. Oberreg.-Rat Dr. G. Lambeck. Geb. ca. M. 5.—

Inhalt: Vorwort. – Die Philosophie u. d. Einzelwissenschaften. V. Hrsgeber. – Dir. Prof. Dr. Goldbeck: Mathematik. Physik. – Prof. Dr. Gruner: Biologie. – Prof. Dr. O. Hoffmann: Die Sprache. – Geh. u. Ob.-Reg.-Rat Lambeck: Geschichte. – Gymnas.-Dir. Dr. Lorentz: Dtsche Literatur. – Oberlehrer Dr. Hoffmann: Die Antike. – Prof. Dr. Messer: Zusammenfassung. – Register.

Auf neuem Wege will das Buch der philosophischen Propädeutik in unseren höheren Lehranstalten wieder eine feste Stellung gewinnen. In der Überzeugung, daß es in erster Linie darauf ankommt, im Schüler den Sinn für philosophische Fragestellung und Betrachtung zu wecken, sucht es aus den einzelnen Unterrichtsfächern heraus die philosophischen Probleme zu entwickeln, zu denen ein im wissenschaftlichen Geiste erteilter mathematischer, physikalischer und biologischer, deutscher, geschichtlicher und altsprachlicher Unterricht notwendiger und natürlicherweise hinführen muß. Ein weiterer Abschnitt erörtert die mit der Entwicklung der Sprache als solche zusammenhängenden Fragen. Ein systematischer Teil faßt das in den einzelnen Fächern Gebotene zusammen, ergänzt es soweit, daß die verschiedenen Fragen in einem gewissen Zusammenhange erscheinen und gibt einen Überblick über die wichtigsten psychologischen Vorgänge.

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlages und der Buchhandlungen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die Entwicklung der theoretischen Pädagogik. Von Studienrat Dr. Carl Andreae. Geh. M. 2.—, geb. M. 2.60

Die Entstehung der neuen Schule. Grundlinien d. Gesch. d. mod. Päd. Von Reall. E. Hierl. Geh. M. 2.80, geb. M. 3.20

Die Einheitsschule. Begriff u. Wesen. Von Schulinsp. H. Th. Meyer. Geh. M. 1.80

Der Deutsche Bund f. Erziehung und Unterricht 1908—16. M. —.85

Kriegserfahrungen u. Neugestaltung des höh. Schulwesens. Von Dir. Dr. E. Neuendorff. Geh. M. 1.20

Pädagogische Erfahrungen eines Landsturmmannes. Von Lyzeallehrer H. Wolff. Geh. . . M. 2.40

Die Erziehung d. Anschauung. Von Professor Dr. H. E. Timerding. Mit 164 Figuren. Geh. M. 4.80, geb. M. 5.60

Geschichte und Leben. Von den Bildungsaufg. geschichtl. u. sprachl. Unterr. V. Oberl. Dr. Th. Litt. Geh. M. 3.60, geb. M. 4.20

Die Aufgaben der höheren Schulen und die Gestaltung des Geschichtsunterrichts. Von Geh. Reg.-R. Prof. Dr. Ed. Meyer. Geh. M. 2.80

Der Aufstieg der Begabten. Im Auftr. d. Dtsch. Ausschj. f. Erzieh. u. Unterr. hrsg. v. Oberl. Dr. P. Petersen . M. 3.—

Berufswahl, Begabung und Arbeitsleistung in ihren gegenseitig. Beziehungen. V. W. J. Ruttmann. M. 7 Abb. (AAuG Bd. 522.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.90

Schulkämpfe der Gegenwart. Von J. Tews. (AAuG Bd. 111.) 2. Aufl. Kart. M. 1.60, geb. . . . . M. 1.90

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (AAuG Bd. 327.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.90

Erziehung zur Arbeit. Von Prof. Dr. Ed. Lehmann. (AAuG Bd. 459.) Kart. M. 1.60, geb . . . . . M. 1.90.

Deutsche Erziehung in Haus und Schule. Von Joh. Tews. 3. Aufl. (AAuG Bd. 159.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.80

Schaffensfreude. Anreg. z. Belebung des Unterr. V. F. Gansberg. 4. Aufl. M. 2.60

Plauderstunden. Schild. f. d. ersten Unterr. Von F. Gansberg. 3. A. Geb. M. 3—

Der erste Schulunterricht im Sinne ein. entwicklungstreuen Erzieh. u. unt. Berücksicht d. Arbeitsschulbstrb. Hrsg. v. Mittelschull. K. Erh rdt und Mitwirk. v. Lehrer A. Lullwitz. M. Bilderanh. Kart. M. 3.—, geb. M. 3.60

Selbstbetätigung u. Schaffensfreude in Erzieh. u. Unterr. Mit bes. Berücks. d. 1. Schuljj. V. Dir. Prof. Dr. W. Wetekamp. 4. Aufl. Mit Taf. [U d. Pr. 1918.]

Dortmunder Arbeitsschule. Ein Beitrag zur Reform des Volksschulunterrichts mit Stoffplanentwurf, Lehrbeispielen u. zahlr. Abb. Hrsg. v. Kollegium der Augusta schule. 2., verb. Aufl. Mit 66 Abb. Geb. M. 2.80

Theoretische und praktische Grundlagen z. Ausgestaltung des Arbeitsunterrichts. Von Rektor O. Schmidt. Geh. M. 3.60, geb. M. 4.20

Zur Ausgestaltung d. Arbeitsschule. Von Dir. Dr. L. Grimm. Geh. M. 1.60

Heimatkunde u. Arbeitsschule. Von Seminarlehrer R. Marquardt. Mit 40 Abbildungen. Geh. M. 3.—, geb. M. 3.60

Bücher der Dürerschule Hochwaldhausen. I. Bericht über die Zeit von Oktober 1912 bis April 1914. Mit 15 Bildern und einer Beigabe. Geh. . . M. 1.— II. Bericht über die Zeit v. April 1914 bis August 1915. M. 17 Bildn. u. 2 Beigaben. Geh. M. 1.60 III. D. Fest 18. v. 20. Dez. 1917. M. 11 B. M. 3.60

Betrachtungen über mathematische Erziehung vom Kindergarten bis zur Universität. Von Privatdozent Dr. B. Branford. Deutsche Bearbeitung von R. Schimmack und Oberlehrer Dr. H. Weinreich. Mit 114 Fig. im Text, 1 Titelfig. u. 1 Tafel. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.—

Sexuelle Erziehung im Lehrerseminar. Von Seminaroberlehrer Dr. P. Brohmer. Mit 11 Abb. Geh. . M. 1.40

Experimentelle Pädagogik mit bes. Rücksicht auf d. Erziehung durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. 3. Aufl. Mit 6 Abb. (AAuG Bd. 224.) Kart. M. 1.60, geb M. 1.90

Experimentelle praktische Schülerkunde. Von M. Lobsien unter Mitw. v. Dir. Dr. O. Mönkemöller. Mit 10 Fig. im Text u. 1 Tafel. Geh. M. 4.—, geb. M. 5.—

Jugendpflegearbeit. Ihre prakt. Anfänge u. geistigen Werte. Von Regierungs- und Schulrat H. Bohnstedt. Kart. M. 2.—

Jugendpflege. V. Fortbildungsschull. W. Wiemann. (AAuG 435.) Kart. M. 1.60 gb. M. 1.90

Jugendpflege-Arbeit. I. u. II. Teil: Der Kieler Jugendpfleger-Kursus 1912 13 u. 1913 14 i. Vortr. u. Berichten. Hrsg. v. Ortsausschuß f. Jugendpflege in der Stadt Kiel. Geh. je M. 2.—

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlages und der Buchhandlungen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Teubners kleine Fachwörterbücher

bringen sachliche und worterläuternde Erklärungen aller wichtigeren Gegenstände und Fachausdrücke der einzelnen Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften. Sie wenden sich an weiteste Kreise und wollen vor allem auch dem Nichtfachmann eine verständnisvolle, befriedigende Lektüre wissenschaftlicher Werke und Zeitschriften ermöglichen und den Zugang zu diesen erleichtern. Dieser Zweck hat Auswahl und Fassung der einzelnen Erklärungen bestimmt: Berücksichtigung alles Wesentlichen, allgemeinverständliche Fassung der Erläuterungen, ausreichende sprachliche Erklärung der Fachausdrücke, wie sie namentlich die immer mehr zurücktretende humanistische Vorbildung erforderlich macht.

Mit größeren rein wissenschaftlichen Nachschlagewerken können die kleinen Fachwörterbücher namentlich hinsichtlich der Vollständigkeit natürlich nicht in Wettbewerb treten, sie verfolgen ja aber auch ganz andere Zwecke, durch die Preis und Umfang bedingt waren. Den allgemeinen Konversationslexika gegenüber bieten sie bei den sich ohnehin mehr und mehr spezialisierenden auch außersachlichen Interessen des Einzelnen Vorteile insofern, als die Bearbeitung den besonderen Bedürfnissen des einzelnen Fachgebietes besser angepaßt und leichter auf dem neuesten Stand des Wissens gehalten werden kann, als insbesondere auch die Neu- und Nachbeschaffung der einzelnen abgeschlossene Gebiete behandelnden Bände bedeutend leichter ist als die einer Gesamt-Enzyklopädie, deren erster Band gewöhnlich schon wieder veraltet ist, wenn der letzte erscheint.

Preis gebunden M. 5.- bis M. 7.20

Hierzu Teuerungszuschläge des Verlags: September 1920 100%, Abänderung vorbehalten.

* sind erschienen bzw. werden demnächst erscheinen; die anderen Bände sind in Vorbereitung.

***Philosophisches Wörterbuch.** 2. Aufl. Von Dr. P. Thormeyer.
***Psychologisches Wörterbuch** von Dr. Fritz Giese.
Literaturgeschichtliches Wörterbuch von Dr. H. Röhl.
Kunstgeschichtliches Wörterbuch von Dr. E. Cohn-Wiener.
Musikalisches Wörterbuch von Privatdozent Dr. J. H. Moser.
Wörterbuch des klassischen Altertums von Dr. B. A. Müller.
***Physikalisches Wörterbuch** von Prof. Dr. G. Berndt.
Chemisches Wörterbuch von Privatdozent Dr. H. Remy.
Astronomisches Wörterbuch von Observator Dr. H. Naumann.
***Geologisch-mineralogisches Wörterbuch** von Dr. C. W. Schmidt.
***Geographisches Wörterbuch** von Prof. Dr. O. Kende.
***Zoologisches Wörterbuch** von Dr. Th. Knottnerus-Meyer.
***Botanisches Wörterbuch** von Dr. O. Gerke.
***Wörterbuch der Warenkunde** von Prof. Dr. M. Pietsch.
***Handelswörterbuch** von Dr. V. Sittel u. Justizrat Dr. M. Strauß.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die Entwicklung der theoretischen Pädagogik. Von Studienrat Dr. Carl Andreae. Geh. M. 2.—, geb. M. 2.60

Die Entstehung der neuen Schule. Grundlinien d. Gesch. d. mod. Päd. Von Reall. E. Hierl. Geh. M. 2.80, geb. M. 3.20

Die Einheitsschule. Begriff u. Wesen. Von Schulinsp. H. Th. Meyer. Geh. M. 1.80

Der Deutsche Bund f. Erziehung und Unterricht 1908—16. M. —.85

Kriegserfahrungen u. Neugestaltung des höh. Schulwesens. Von Dir. Dr. E. Neuendorff. Geh. M. 1.20

Pädagogische Erfahrungen eines Landsturmmannes. Von Lyzeallehrer H. Wolff. Geh. . . M. 2.40

Die Erziehung d. Anschauung. Von Professor Dr. H. E. Timerding. Mit 164 Figuren. Geh. M. 4.80, geb. M. 5.60

Geschichte und Leben. Von den Bildungsaufg. geschichtl. u. sprachl. Unterr. V. Oberl. Dr. Th. Litt. Geh. M. 3.60, geb. M. 4.20

Die Aufgaben der höheren Schulen und die Gestaltung des Geschichtsunterrichts. Von Geh. Reg.-R. Prof. Dr. Ed. Meyer. Geh. M. 2.80

Der Aufstieg der Begabten. Im Auftr. d. Dtsch. Ausschl. f. Erzieh. u. Unterr. hrsg. v. Oberl. Dr. P. Petersen . . M. 3.—

Berufswahl, Begabung und Arbeitsleistung in ihren gegenseitig. Beziehungen. W. J. F. Ruttmann. M. 7 Abb. (AAuG Bd. 522.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.90

Schulkämpfe der Gegenwart. Von J. Tews. (AAuG Bd. 111.) 2. Aufl. Kart. M. 1.60, geb. . . . . M. 1.90

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (AAuG Bd. 327.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.90

Erziehung zur Arbeit. Von Prof. Dr. Ed. Lehmann. (AAuG Bd. 459.) Kart. M. 1.60, geb . . . . . M. 1.90

Deutsche Erziehung in Haus und Schule. Von Joh. Tews. 3. Aufl. (AAuG Bd. 159.) Kart. M. 1.60, geb. M. 1.90

Schaffensfreude. Anreg. z. Belebung des Unterr. V. F. Gansberg. 4. Aufl. M. 2.80

Plauderstunden. Schild. f. d. ersten Unterr. Von F. Gansberg. 3. A. Geb. M. 3—

Der erste Schulunterricht im Sinne ein. entwicklungstreuen Erzieh. u. unt. Berücksicht. d. Arbeitsschulbstrb. Hrsg. v. Mittelschull. K. Eckhardt und Mitwirk. v. Lehrer A. Lullwitz. M. Bilderanh. Kart. M. 3.—, geb. M. 3.60

Selbstbetätigung u. Schaffensfreude in Erzieh. u. Unterr. Mit bes. Berücks. d. 1. Schulj. V. Dir. Prof. Dr. W. Metekamp. 4. Aufl. Mit Taf. [U. d. Pr. 1918.]

Dortmunder Arbeitsschule. Ein Beitrag zur Reform des Volksschulunterrichts mit Stoffplanentwurf, Lehrbeispielen u. zahlr. Abb. Hrsg. v. Kollegium der Augusta-schule. 2., verb. Aufl. Mit 66 Abb. Geb. M. 2.80

Theoretische und praktische Grundlagen z. Ausgestaltung des Arbeitsunterrichts. Von Rektor O. Schmidt. Geh. M. 3.60, geb. M. 4.20

Zur Ausgestaltung d. Arbeitsschule. Von Dir. Dr. L. Grimm. Geh. M. 1.60

Heimatkunde u. Arbeitsschule. Von Seminarlehrer R. Marquardt. Mit 40 Abbildungen. Geh. M. 3.—, geb. M. 3.60

Bücher der Dürerschule Hochwaldhausen. I. Bericht über die Zeit von Oktober 1912 bis April 1914. Mit 15 Bildern und einer Beigabe. Geh. . . M. 1.— II. Bericht über die Zeit v. April 1914 bis August 1915. M. 17 Bildn. u. 2 Beigaben. Geh. M. 1.60 III. D. Fest 18. u. 20. Dez. 1917. M. 11 B. M. 3.60

Betrachtungen über mathematische Erziehung vom Kindergarten bis zur Universität. Von Privatdozent Dr. B. Branford. Deutsche Bearbeitung von R. Schimmack und Oberlehrer Dr. H. Weinreich. Mit 114 Fig. im Text, 1 Titelfig. u. 1 Tafel. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.—

Sexuelle Erziehung im Lehrerseminar. Von Seminaroberlehrer Dr. P. Brohmer. Mit 11 Abb. Geh. . M. 1.40

Experimentelle Pädagogik mit bes. Rücksicht auf d. Erziehung durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. 3. Aufl. Mit 6 Abb. (AAuG Bd. 224.) Kart. M. 1.60, geb M. 1.90

Experimentelle praktische Schülerkunde. Von M. Lobsien unter Mitw. v. Dir. Dr. O. Mönkemöller. Mit 10 Fig. im Text u. 1 Tafel. Geh. M. 4.—, geb. M. 5.—

Jugendpflegearbeit. Ihre prakt. Anfänge u. geistigen Werte. Von Regierungs- und Schulrat H. Bohnstedt. Kart. M. 2.—

Jugendpflege. V. Fortbildungsschull. W. Wiemann. (AAuG 435.) Kart. M. 1.60 gb. M. 1.90

Jugendpflege-Arbeit. I. u. II. Teil: Der Kieler Jugendpfleger-Kursus 1912/13 u. 1913/14 i. Vortr. u. Berichten. Hrsg. v. Ortsausschuß f. Jugendpflege in der Stadt Kiel. Geh. je M. 2.—

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlages und der Buchhandlungen

Teubners kleine Fachwörterbücher

bringen sachliche und worterläuternde Erklärungen aller wichtigeren Gegenstände und Fachausdrücke der einzelnen Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften. Sie wenden sich an weiteste Kreise und wollen vor allem auch dem Nichtfachmann eine verständnisvolle, befriedigende Lektüre wissenschaftlicher Werke und Zeitschriften ermöglichen und den Zugang zu diesen erleichtern. Dieser Zweck hat Auswahl und Fassung der einzelnen Erklärungen bestimmt: Berücksichtigung alles Wesentlichen, allgemeinverständliche Fassung der Erläuterungen, ausreichende sprachliche Erklärung der Fachausdrücke, wie sie namentlich die immer mehr zurücktretende humanistische Vorbildung erforderlich macht.

Mit größeren rein wissenschaftlichen Nachschlagewerken können die kleinen Fachwörterbücher namentlich hinsichtlich der Vollständigkeit natürlich nicht in Wettbewerb treten, sie verfolgen ja aber auch ganz andere Zwecke, durch die Preis und Umfang bedingt waren. Den allgemeinen Konversationslexika gegenüber bieten sie bei den sich ohnehin mehr und mehr spezialisierenden auch außerfachlichen Interessen des Einzelnen Vorteile insofern, als die Bearbeitung den besonderen Bedürfnissen des einzelnen Fachgebietes besser angepaßt und leichter auf dem neuesten Stand des Wissens gehalten werden kann, als insbesondere auch die Neu- und Nachbeschaffung der einzelnen abgeschlossene Gebiete behandelnden Bände bedeutend leichter ist als die einer Gesamt-Enzyklopädie, deren erster Band gewöhnlich schon wieder veraltet ist, wenn der letzte erscheint.

Preis gebunden M. 5.– bis M. 7.20

Hierzu Teuerungszuschläge des Verlags: September 1920 100%, Abänderung vorbehalten.

* sind erschienen bzw. werden demnächst erscheinen; die anderen Bände sind in Vorbereitung.

***Philosophisches Wörterbuch.** 2. Aufl. Von Dr. P. Thormeyer.
***Psychologisches Wörterbuch** von Dr. Fritz Giese.
Literaturgeschichtliches Wörterbuch von Dr. H. Röhl.
Kunstgeschichtliches Wörterbuch von Dr. E. Cohn-Wiener.
Musikalisches Wörterbuch von Privatdozent Dr. J. H. Moser.
Wörterbuch des klassischen Altertums von Dr. B. A. Müller.
***Physikalisches Wörterbuch** von Prof. Dr. G. Berndt.
Chemisches Wörterbuch von Privatdozent Dr. H. Remy.
Astronomisches Wörterbuch von Observator Dr. H. Naumann.
***Geologisch-mineralogisches Wörterbuch** von Dr. C. W. Schmidt.
***Geographisches Wörterbuch** von Prof. Dr. O. Kende.
***Zoologisches Wörterbuch** von Dr. Th. Knottnerus-Meyer.
***Botanisches Wörterbuch** von Dr. O. Gerke.
***Wörterbuch der Warenkunde** von Prof. Dr. M. Pietsch.
***Handelswörterbuch** von Dr. V. Sittel u. Justizrat Dr. M. Strauß.

G IX. 20.

Die Großmächte und die Weltkrise

Von Prof. Dr. R. Kjellén. Geh. ca. M. 8.—, geb. ca. M. 10.—

In dem die Fortführung seiner in 19 Auflagen verbreiteten „Großmächte der Gegenwart" bildenden Werk beleuchtet der Verfasser im ersten Teil das System der Großmächte vor dem Weltkriege, sie als die gewaltigsten Lebenserscheinungen auf der Erde betrachtend, mit leidenschaftlicher Teilnahme und gespannter Aufmerksamkeit, zugleich aber mit dem scharfen kühlen Blick, der hinter der Einzelerscheinung die Gesetzmäßigkeit sucht. Mit kühnem raschen Griff aus der Fülle die wesentlichen Züge auswählend, schafft Kjellén so ungewöhnlich anschauliche Lebensbilder der acht Großmächte. Der zweite Teil will ein Wegweiser durch die Machtprobleme des Weltkrieges sein und bringt eine Kennzeichnung des Staatensystems, wie es aus dem Kriege hervorgegangen ist. Den Abschluß bildet eine Betrachtung über das Wesen der Großmacht überhaupt.

Das Gymnasium und die neue Zeit

Fürsprachen und Forderungen für seine Erhaltung und seine Zukunft. Geh. M. 4.50, geb. M. 6.–

Das Buch stellt in längeren Darlegungen und kürzeren Äußerungen berufener Fürsprecher aus allen Kreisen und Arbeitsgebieten, vor allem auch von Männern des praktischen Lebens, zusammen, was sich über Bedeutung der humanistischen Bildung und des Gymnasiums für die künftige Gestaltung unseres Volkslebens sagen läßt.

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart

Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Riehl. 5. Aufl. Geh. M. 4.50, geb. M. 6.40

„...So steigt ein Stück geistiger Menschheitsgeschichte in seinen wesentlichen Umrissen mit herauf, und indem wir uns um die Sache bemühen, lernen wir große Menschen kennen, die für uns gelebt haben und uns einladen, mit ihnen zu leben." (Tägl. Rundschau.)

Persönlichkeit und Weltanschauung

Psychol. Untersuch. zu Religion, Kunst u. Philosophie. Von Dr. R. Müller-Freienfels. Mit Abb. im Text u. auf 5 Taf. Geh. M. 6.–, geb. M. 9.–

Aus Weimars Vermächtnis

„Nichts vom Vergänglichen, wie's auch geschah! Uns zu verewigen sind wir ja da." Im Sinne dieses Goetheschen Spruches soll in dieser Reihe zwanglos erscheinender Schriften versucht werden, das ewig Lebendige der größten Zeit deutschen Geisteslebens für Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. — Zunächst erschienen:

Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal. Von Prof. K. Bornhausen. (Bd. 1.) Kart. M. 5.–

Lebensfragen in unserer klassischen Dichtung. Von Gymnasialdirektor Prof. H. Schurig. (Bd. 2.)

Das Erlebnis und die Dichtung

Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. W. Dilthey. 6. Aufl. Mit 1 Titelbild. Geheftet M. 9.–, geb. M. 12.–

„Aus den tiefsten Blicken in die Psyche der Dichter, dem klaren Verständnis für die historischen Bestimmungen, in denen sie leben und schaffen mußten, kommt Dilthey zu einer Würdigung poetischen Schaffens, die eine selbständigfreie Stellung einnimmt." (Die Hilfe.)

Kapitalismus und Sozialismus

Betrachtungen über die Grundlagen der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung sowie die Voraussetzungen und Folgen des Sozialismus. Von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. L. Pohle. 2. Aufl. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.—

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlags: Sept. 1920 100%, Abänd. vorbeh.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

MAY 3 1921

Teubners Künstlersteinzeichnungen

Wohlfeile farbige Originalwerke erster deutscher Künstler fürs deutsche Haus

Die Sammlung enthält jetzt über 200 Bilder in den Größen 100×70 cm (M. 9.–), 75×55 cm (M. 7.50), 103×41 cm u. 60×50 cm (M. 6.50), 55×42 cm (M. 5.50), 41×30 cm (M. 4.50) Rahmen aus eigener Werkstätte in den Bildern angepaßten Ausführungen äußerst preiswürdig.

K. W. Diefen
Wandfriese fortla
(42×80 cm) je M.

„Göttliche J
Einzelbilder je M.

Kindermusik.

Gerda Luise
führung erhältlich.
straus. Die Freun

Teub
(Ausf. Verzeichnis
M. 3.–, jede Kart
Die mit * bezeic
men
Teubners Kü
nach Gemälde
sack, Sommer im
Umschlag M. 1.5
Reihe M. 4.–)
1. Der gute Br
5. Püppchen, auf
Gerda Luise Sch
Schäferin, Beiau
Im Grünen, Re
Annäherungsver
in Umschlag M.

Rudolf
Der barmherzige
(M. 7.50), Hoch
(75×55 bzw. 6
Diese 6 Blätter
23×30 unter
(Auch als „Kirch

Karl
Führer und
Liebhaberau
Charakterkö
12 Bl. M. 5
Aus Deutsch
Einzelblätt
Auf sämtliche P

Vollständiger
über 200 Blä

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

100 R399
Richert,
Philosophie.
JAN 23 1931 V. J. McGill
COLUMBIA UNIVERSITY
0032200730